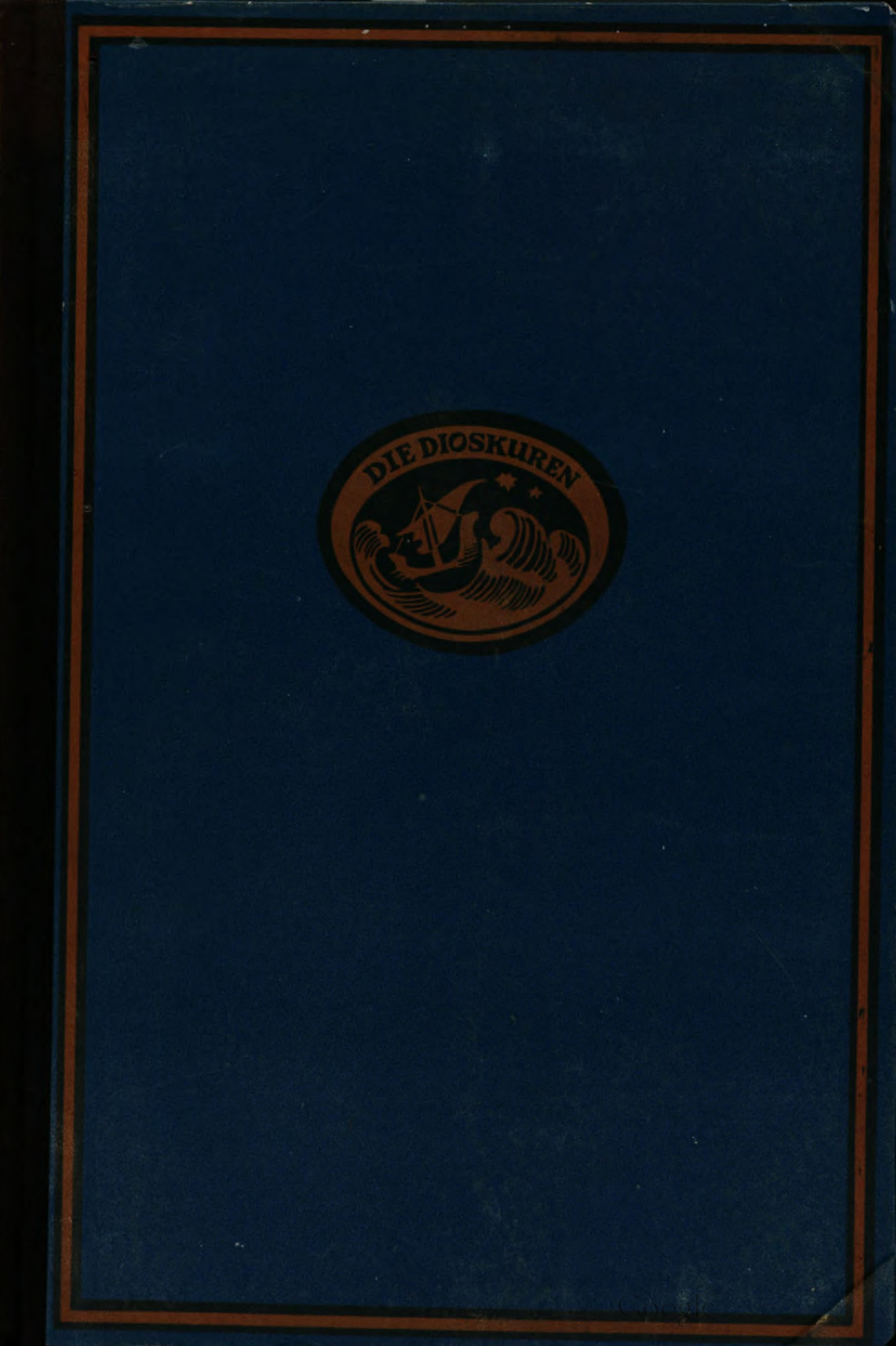

DIE DIOSKUREN




STANFORD UNIVERSITY LIBRARY
1969



# DIE DIOSKUREN

## JAHRBUCH FÜR GEISTESWISSENSCHAFTEN

## GRUNDIDEEN DES POLITISCHEN LEBENS DER GEGENWART

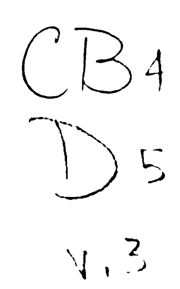
*

HERAUSGEBER
WALTER STRICH



DRITTER BAND

MÜNCHEN BEI MEYER & JESSEN
1 · 9 · 2 · 4





★

DRUCK DER BUCHDRUCKEREI
MÄNICKE UND JAHN IN RUDOLSTADT
HERBST 1924

Die Verantwortung für die Redigierung und Kürzung des Aufsatzes von Herriot trägt der Verlag allein. Das Buch wendet sich an die Franzosen; der Verlag ist der Auffassung, dass ein Auszug dem deutschen Leser nicht vorenthalten werden soll.

GETREU dem allgemeinen geisteswissenschaftlichen Ziel der „Dioskuren“, das man mißversteht, wenn man den Mangel ausgesprochener Stellungnahme beklagt, soll dieser Sonderband auf dem speziellen Gebiet der Politik die Ideen herausarbeiten, die den verschiedenen Richtungen und Formen des sozialen Lebens zugrunde liegen. Denn mehr als je ist gerade hier „Besinnung“ notwendig, die der Entscheidung — mag sie Bekenntnis oder Widerstand sein — vorangehen soll.

Wir leugnen nicht die Bedeutung der Wirtschaft für die Geistesgeschichte. Aber das Ziel muß sein: Die Wirtschaftsgeschichte zu vergeistigen, nicht die Geistesgeschichte zu verwirtschaftlichen. Denn auch die Wirtschaft und soziale Struktur hat ihren nationalen oder historischen „Stil“, ist Ausdruck eines allgemeinen Bildes von Mensch und Welt. Alle politische Aktivität fließt aus einem Rechts- und Pflichtbewußtsein, das in diesem Bilde verankert ist. Kein Allgemeingeist kann ohne Wirtschaftskörper existieren. Nur gilt auch hier der Satz: Es ist der Geist, der sich den Körper baut.

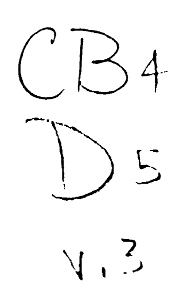
An eine systematische Vollständigkeit war bei der Unerschöpflichkeit des Gebietes von vorneherein nicht zu denken. Daß aber einige ... — z. B. Demokratie,
t behandelt
den, die lei-
rachten. Der
er selbst be-
estalt seinen
aufgeregten
herrscht, zur
t des Urteils

JSGEBER.

Auf Verlangen des Herrn Dr. Walter Strich, ohne dessen Erfüllung das rechtzeitige Erscheinen des Buches unmöglich gewesen wäre, wird folgende Erklärung veröffentlicht: *Auf meinen Wunsch ist mein Vertrag mit dem Verlag gelöst worden. Ich schließe also mit diesem Bande die Tätigkeit an dem Jahrbuch, das ich ins Leben gerufen habe. Ich ergreife die Gelegenheit, allen meinen Mitarbeitern und Lesern für das mir bewiesene Interesse herzlichst zu danken.* *DER HERAUSGEBER.*

*

Der IV. und V. Band des Jahrbuches erscheinen 1925. Auch diese Bände werden einer zusammenfassenden Übersicht wichtiger geistiger Strömungen gewidmet sein. *MEYER & JESSEN.*





*

DRUCK DER BUCHDRUCKEREI
MÄNICKE UND JAHN IN RUDOLSTADT
HERBST 1924

Die Verantw
trägt der Vei
Auffassung,

GETREU dem allgemeinen geisteswissenschaftlichen Ziel der „Dioskuren", das man mißversteht, wenn man den Mangel ausgesprochener Stellungnahme beklagt, soll dieser Sonderband auf dem speziellen Gebiet der Politik die Ideen herausarbeiten, die den verschiedenen Richtungen und Formen des sozialen Lebens zugrunde liegen. Denn mehr als je ist gerade hier „Besinnung" notwendig, die der Entscheidung — mag sie Bekenntnis oder Widerstand sein — vorangehen soll.

Wir leugnen nicht die Bedeutung der Wirtschaft für die Geistesgeschichte. Aber das Ziel muß sein: Die Wirtschaftsgeschichte zu vergeistigen, nicht die Geistesgeschichte zu verwirtschaftlichen. Denn auch die Wirtschaft und soziale Struktur hat ihren nationalen oder historischen „Stil", ist Ausdruck eines allgemeinen Bildes von Mensch und Welt. Alle politische Aktivität fließt aus einem Rechts- und Pflichtbewußtsein, das in diesem Bilde verankert ist. Kein Allgemeingeist kann ohne Wirtschaftskörper existieren. Nur gilt auch hier der Satz: Es ist der Geist, der sich den Körper baut.

An eine systematische Vollständigkeit war bei der Unerschöpflichkeit des Gebietes von vorneherein nicht zu denken. Daß aber einige der für unsere Gegenwart wichtigsten Probleme — z. B. Demokratie, Sozialismus, Repräsentation, Nationalismus — nicht behandelt werden, hat seinen Grund lediglich in äußeren Umständen, die leider den ursprünglichen Plan nicht ganz zur Erfüllung brachten. Der Unvollkommenheit des Bandes ist sich der Herausgeber selbst bewußt; doch hofft er, daß das Buch auch in dieser Gestalt seinen Zweck erfüllt: dem politisch interessierten Leser in dem aufgeregten und verworrenen Tageskampf, den das Schlagwort beherrscht, zur Klarheit über den Sinn der Begriffe, zur Gerechtigkeit des Urteils und zur gesicherten Stellungnahme zu verhelfen.

*DER HERAUSGEBER.*

# IDEE UND INTERESSE IN DER POLITISCHEN GESCHICHTE

VON

KURT RIEZLER

In der Geschichte des Menschengeschlechtes waltet zwischen Idee und Interesse ein eigenartiges Verhältnis. Es gibt weder eine Idee, die in ihrer Entwicklung unabhängig von Interessen, noch ein Interesse, das in seiner Materialität unabhängig von Ideen hätte bleiben können. Wenngleich die Bewegung der Ideen als Ergebnis einer Auseinandersetzung der Geister und die Entwicklung der Interessen als Resultat des Wandels der Begebenheiten eine jede ihrem eigenen Rhythmus unterliegen müssen, ist doch keine jemals für eine historisch meßbare Zeitspanne von Einwirkungen der anderen frei gewesen. Es ist, als ob beide, obschon ungleichen Schrittes nebeneinander herschreitend, sich doch stets an der Hand hielten und so bei jeder Bewegung, bald vorwärtstreibend, bald zurückhaltend, hin und her aneinander zerrten.

Ideen tauchen auf; der nachgeborenen Betrachtung scheinen sie vorbereitet durch von allen Seiten herangereifte Umstände; der Miterlebende sieht sie einem machtvollen Geiste entspringen, in dem, er mag an Vergangenes anknüpfen oder nicht, ein Schöpferisches frei lebendig ist. Alsbald nach ihrer Geburt verbünden sie sich mit vorhandenen Interessen, wecken neue, deren sich die Menschen vordem nicht oder nur halb bewußt waren, und zwingen die alten wie die neuen in ihr Gefolge. Nun aber sehen wir, wie diese materiellen Interessen die ursprüngliche Reinheit der Idee überwuchern, verfälschen und sich aus dienender Gefolgschaft zur Führung aufschwingen, bis die Idee selbst aus einem Ursprünglich-Lebendigen zur blutleeren Formel verblaßt. Dort aber ballen sich, sei es aus politischen Begebenheiten, sei es aus dem Wandel wirtschaftlicher und sozialer Umstände, materielle Interessen mächtig zusammen und schaffen sich alsbald in irgendeinem Glauben oder einer politi-

schen und sozialen Theorie ein ideelles Gewand; nun fördert die Idee, zusammenhaltend und treibend, die Interessen, denen sie entstammte, und wächst eine Weile gleichen Schrittes mit ihrem Wachstum. Allmählich aber erstarrt sie und folgt als eine in Begriffen befestigte Theorie einem eigenen Gesetz; nun lastet sie auf den Interessen, die sich inzwischen mählich gewandelt haben mögen, hält sie in einer falschen Richtung fest und hemmt ihre Vertretung, statt sie zu fördern, bis dann oftmals verspätet, nach allerlei Kämpfen und Erschütterungen, die erstarrte Theorie zerbrochen, die Spannung zwischen Idee und Interesse ausgeglichen wird und die gewandelten Umstände sich einen neuen Glauben schaffen. Zwei Eigengesetzlichkeiten sind untrennbar verkettet, ihre immer neue Spannung, ihr weder jemals vollständiger noch jemals dauernder Ausgleich bewegt das Geschehen. Wer die eine der beiden verfehlte, muß das Ganze verfehlen.

Wer will behaupten, daß das Wachstum der römischen Staatsidee von der Polis zum Imperium Romanum als ein simples Resultat der Abwandlung von Begebenheiten, als eine notwendige Frucht des Wachstums der Interessen in ihrem Gefolge verstanden werden könne und der geistentsprungenen Idee, der Tat, der schöpferischen Entwürfe hätte entbehren können? Schwerlich wäre Rom Rom geworden, wenn die großen Römer nur Marionetten der Begebenheiten gewesen wären. Aber niemand wird auch behaupten können, daß die Idee Rom hätte zu schaffen vermögen, wenn nicht die Verkettung der Begebenheiten dem Planen der Menschen immer wieder Gelegenheit und Rückhalt neuer Entwürfe geboten hätte. Es ringt das Menschenwesen unermüdlich nach oben; es ersinnt neue Wege, irrt sich und trifft das Richtige, ergreift Gelegenheiten und versäumt sie. Die Begebenheiten verketten sich und führen die Ideen in die Höhe oder versenken sie in das Meer der Vergessenheit, das aus all den Zeiten voll des Großen ist, das hätte werden können, aber nicht geworden ist.

Den verschiedenen Zeiten, ja den verschiedenen Völkern eignen nach Art und Größe verschiedene Spannungen zwischen Idee und Interesse und die freilich begrifflich nie formulierbare Eigenart dieser Spannungen charakterisiert Zeiten wie Völker. Auf Zeiten, in denen die Entwicklung der Ideen wie die der Interessen unter vielen aber kleinen, hin und her wieder ausgeglichenen Spannungen

gemächlich wie ein Strom, mit Wirbeln und Gekräusel, dahinrollt, folgen andere, in denen ein mächtiges Geschehen die Tiefen aufwühlt, Ordnungen zerbrochen werden und Spannungen sich in Stürmen und Gewittern nur entladen, um sich alsbald in neuer Form neu zu bilden.

Wie es Britanniens historisches Glück war, daß hier von Elisabeth bis zum Empire der Gegenwart ein jedes Interesse seine Theorie fand und die Entwicklung der religiösen, moralischen und religiösen Ideen konkret und geschmeidig, geformt von einem stets lebendigen Sinn für das Wirkliche und Mögliche, dem Wandel der politischen Interessen zu folgen vermochte, ist es die durch alle Zeiten hindurchgehende und bis auf den heutigen Tag wirksame Tragik des deutschen Wesens, daß hier kaum jemals, vom Großen bis ins Kleinste, die Idee sich dem Interesse anzupassen, das Interesse sich rechtzeitig in einer ideellen Einheit zu festigen vermochte und allzuoft die Idee, zu spät oder zu früh, nachhinkend oder in Unmöglichkeiten vorauseilend, die Wahrnehmung der konkreten Interessen verdarb, um schließlich, statt als mächtige Förderin gehegt und gefeiert zu werden, vollends in Verruf zu kommen und einer ideenlosen und darum schlechten Praxis das Feld zu räumen.

Das Zeitalter des Geistes, das zu Ende zu gehen im Begriffe ist, konnte diesem Wechselspiel zwischen Idee und Interesse nicht gerecht werden. Es sah nur die eine Seite, die Bedingtheit der Idee durch das Interesse. Hierdurch wurde die politische Theorie jeder Art einem eigenartigen Schicksal anheimgegeben.

Eine jede Theorie, welcher Art und welchen Inhalts auch immer, gestützt auf religiöse Offenbarung, Schlüsse der Vernunft oder Beweise der Wissenschaft, erhebt den Anspruch absoluter, von jedem Wandel des Geschehens unabhängiger Geltung. Diesen Anspruch will die historische Erkenntnis, die unser Zeitalter auszeichnet und bedrückt, nicht mehr gelten lassen. Sie glaubt in jedem einzelnen Falle nachweisen zu können, wie alle Theorien in durchgängiger Abhängigkeit von materiellen Interessen entstanden sind und sich entwickelt haben, und versenkt auf diese Weise jede absolute Geltung in das Gewoge einer unermeßlichen Relativität. An Stelle des Glaubens tritt das Achselzucken der Skepsis, an Stelle des Ideals die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit aller Ideale.

Nun muß die Frische der Tat und der Mut zu irgendwelcher

Gläubigkeit vor der zeitgemäßen Bildung flüchten; die Tat wird ungebildet, die Bildung tatenlos. So wird die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit als Historismus zur Krankheit des Zeitalters.

Gegen ein solches Urteil verwahrt sich der Jünger seiner Zeit. Wenn es auch nicht möglich sein sollte, die durchgängige Bedingtheit und in ihrem Gefolge die Relativität alles Einzelnen abzulehnen — vielleicht kann sie der überwinden, der sich ihr mit Leidenschaft ergibt. Wenn auch alle Theorien bedingt sind, wenn auch alle Ideen sich wandeln im Wandel der Begebenheiten, so kann doch die Theorie der sich wandelnden Theorien, die Geschichte als Ganzes, der Fluß des Geschehens selbst, die Entwicklung in der Einheit ihres Sinnes das Unbedingte sein, das alle die Bedingtheiten umschließt, das Absolute, das die Relativität, der ewige Sinn, der das Sinnlose überwölbt. Mit doppelter Leidenschaft wirft sich das Zeitalter der Historie an den Hals, in der Hoffnung, ihr eine materiale Geschichtsphilosophie, eine Metaphysik der Historie abzuringen. Wenn dies gelingt, ist der Boden, der zu wanken schien, wieder fest geworden und das erreichte Ziel rechtfertigt den dornenvollen Weg.

Aber diese Hoffnung trügt. Vor der historischen Kritik erweist sich auch jede materiale Geschichtsphilosophie, jeder Entwurf eines Gesamtsinnes der Entwicklung als geschichtlich bedingt. Der Historismus verzehrt auch die eigenen Kinder alle, ohne Ausnahme. Von den religiösen Interpretationen der Weltentwicklung bis zur Fortschrittsthese der positivistischen Aufklärung, bis zu Comte, Marx und Wells, sind alle materialen Geschichtsphilosophien aus dem Wandel der Zeitumstände herausgewachsen. Eine jede behauptet den Geist aller Zeiten und das ewige Gesetz des Werdens zu umspannen und beansprucht absolute Geltung; aber immer von neuem erweist sich, daß doch nur der eigene Geist in der Bedingtheit seiner Gegenwart verharrte. Mit Inbrunst legt der Zeitgenosse sein Ohr an den Boden, auf daß er den ewigen Herzschlag tief im Inneren vernähme; aber was er zu hören vermag, ist immer nur der eigene vergängliche Puls.

Es gibt keine materiale Geschichtsphilosophie, die in der Gesamtheit des Geschehens die Einheit eines Sinnes, es gibt keine Universalgeschichte, die die Geschichte der Menschheit als Entwicklungseinheit zu erfassen vermöchte. Der der konkreten Komplikation seines

Gegenstandes hingegebene Historiker sieht in den Konstruktionen der materialen Geschichtsphilosophien Traumgebilde und Vergewaltigungen. Die Universalgeschichten sind nur Panoramen der Zeiten und Völker ohne Einheit eines Zusammenhanges der Bedeutung und des Sinnes oder aber Darstellungen eines Kulturkreises, der den Anspruch erhebt, das Ganze zu sein, gesehen unter dem Aspekte einer zeitlich bedingten Weltanschauung. So kann auch die Weltgeschichte Rankes, trotz aller Souveränität und Weite dieses einzigen Geistes, nur die Geschichte des europäischen Kulturzusammenhanges sein, gesehen unter dem Aspekte der Humanität.

Vergeblich hungert das Zeitalter nach einer Metaphysik der Geschichte, die es aus der Deduktion der Skepsis zu erlösen vermöchte: Es gibt keine solche Metaphysik. Schrankenlos wogt das Meer der Relativität, um alles, was sich absolut dünkt, nach kurzem Geschaukel wieder zu verschlingen, und das einzige Unbedingte bleibt die Bedingtheit.

Hier steht die Frage. Das Zeitalter, in seiner Hoffnung auf eine Metaphysik der Geschichte nach kurzen Bewunderungen immer wieder enttäuscht, muß sich entschließen, zu dem Ausgangspunkt des Weges, der zu keinem Ziele führte, zurückzukehren. Beugen kann sich der lebendige Geist der Deduktion der Skepsis nicht, er, der doch auch in seiner historischen Erkenntnis einer eigenen Spontaneität und in dieser Spontaneität einer Verwandtschaft mit einem Ewigen bewußt bleibt, das er nicht kennt.

Der Knoten, der nicht zu lösen ist, muß durchhauen werden. Die These der unbedingten Bedingtheit selbst muß in den Voraussetzungen angegriffen werden, auf denen sie ruht. Wer es nicht wagt, diese Voraussetzungen in allen ihren Verkleidungen zu bestreiten, wer sich begnügt, sie nur durch dunkle Formulierungen zu verwirren und dann hofft, sie im Nebel umgehen zu können, wird der Deduktion der Skepsis weder durch die Feinheiten zerspaltender, noch durch die Verwirrung unklarer Begriffe entrinnen und wenn der Nebel der Worte sich verzieht, das trostlose, nicht zu bannende Antlitz wieder vor sich auftauchen sehen.

Diese Voraussetzung, mit der die Deduktion der Skepsis steht und fällt, ist die eindeutige Determination des Geschehens. Von ihr kann sich die herrschende Theorie nicht lösen; sie wird von den einen offen vorausgesetzt, von den anderen unbewußt unterstellt. Die einen

erkennen sie in der Form einer Kausalität an, die sie zumeist zu definieren versäumen. Die anderen lehnen die Kausalität ab und setzen an ihre Stelle einen Begriff des Organismus oder der Entelechie, mit dessen Hilfe sie die Einheiten der historischen Gestaltung nach dem Gleichnis der Pflanze zu begreifen versuchen. Auch hier wird weder der abgelehnte Kausalitätsbegriff, noch der neu eingeführte der Entelechie präzisiert. Dunkle Worte, wie die historische Zeit, das Schicksal, das Leben, sollen den Nebel verschönen, der die Sache verhüllt. Bei näherem Zusehen erweist sich, daß auch in dem Begriff der Entelechie die eindeutige Determination des Geschehens verborgen ist. Der Streit der beiden Betrachtungsweisen geht an dem Kern des Problems vorbei; in dem entscheidenden Punkt stimmen beide überein.

Weder die These der Kausalität, noch der Begriff der Entelechie sind auf dem Boden der Geschichte gewachsen. Der erste entstammt der anorganischen, der zweite der organischen Naturwissenschaft. Ehe die Geschichte den einen oder den anderen übernimmt, ist sie verpflichtet, die Behauptungen beider über die Determinationsform des Geschehens zu präzisieren und ihre Anwendbarkeit auf das Konkrete des historischen Gegenstandes nachzuprüfen.

Die Kausalität wird von den Theoretikern der Geschichte zumeist in der naiven, von der Naturwissenschaft längst überwundenen Formulierung übernommen, wonach jede Ursache ihre Wirkung, jede Wirkung ihre Ursache habe. Diese Formulierung ist unbrauchbar, solange die beiden Termini Ursache und Wirkung ihrerseits der Definition entbehren, deren sie bedürfen. Die These der Kausalität behauptet eine Determination des Geschehens, welche jeden Moment eindeutig und lückenlos bestimmt sein läßt durch den jeweils vorhergehenden, kraft bekannter oder als unbekannt vorausgesetzter Regeln, nach denen der eine Zustand auf den anderen folgen muß. Erst in diesen Regeln, nämlich den Naturgesetzen, erfüllt sich die Kausalität. Diese Naturgesetze sind Differentialgesetze und gestatten uns, aus dem gegebenen Wert eines Faktors in einem gegebenen Zeitmomente dessen Ableitung in der Zeit kraft Differentialgleichungen erster Ordnung zu berechnen. Auf Grund dieser Gesetze ergibt sich eine Determination des Geschehens, die die Gesamtheit einer zeiträumlichen, also vierdimensionalen Mannigfaltigkeit durch einen

gegebenen dreidimensionalen Querschnitt von minimaler Dicke bestimmt sein läßt.

Derartige Gesetze kennt die Geschichte nicht. Wer der Kausalität anhängt, hat diese Gesetze vorauszusetzen und den Grund für die Unmöglichkeit ihrer Entdeckung der Undurchsichtigkeit der Komplikation, der Nichtisolierbarkeit der Elemente durch das Experiment und unserer mangelhaften Kenntnis zuzuschreiben. Er beschränkt sich dann darauf, Kausalreihen zu bilden, indem er die einzelnen Momente des Geschehens aneinanderreiht, läßt diese Kausalreihen einander schneiden und durchkreuzen, verkürzt sie zu Zwecken der Darstellung auf ihre wesentlichen Glieder und legt den Motivationen der handelnden Menschen, in denen diese Kausalreihen sich zu verlieren oder neu zu entspringen scheinen, die Assoziationen der Psychologie zugrunde. Alle diese Kausalreihen aber gelten nur als die zwar allein faßbare aber unzulängliche Erscheinung jener unbekannten Gesetze des Geschehens, die als ihr Grund und Rückhalt vorausgesetzt bleiben.

Es gibt schlechterdings keinen Grund, der die Historie verpflichten könnte, sich dieser These zu unterwerfen. Ihre Möglichkeit ist zwar unwiderlegbar, da sie überall, wo sie versagt, sich mit der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse zu verteidigen vermag. Ihre Notwendigkeit aber ist unbeweisbar. Für das Ganze der Erfahrung ist ein Erfahrungsbeweis nicht zu erbringen. Allgemeine Gründe aber, aus denen zu deduzieren wäre, daß das Ganze der Welt sich gerade dieser besonderen Form der Determination zu unterwerfen habe, gibt es nicht. Einen Zwang, die These der Kausalität anzunehmen, gibt es nur da, wo sie durch Differentialgesetze der Natur gestützt wird. Wenn die Geschichte sich der Kausalität unterwirft, folgt sie lediglich der Naturwissenschaft und überträgt um der Einheit des Weltbegriffes willen deren Determinationsbegriff auf ihren eigenen Gegenstand.

Bleibt sie dagegen dem konkreten Gegenstand rein und ohne derartige Rücksichten hingegeben, hält sie sich an unser Wissen von uns selbst, an das Gleichnis des Menschen, der wir selber sind, so weiß sie von einer solchen eindeutigen und lückenlosen Determination des Geschehens nichts zu berichten. Die Kausalität, von der sie weiß und die sie anerkennen kann, hat eine wesentlich andere Form. Die Bedingtheit des Gegenwärtigen durch das Vorhergegangene ist weder eindeutig noch lückenlos: nicht alles, was geschieht, ist ent-

halten in dem, was geschehen ist. Was geschehen ist, geschah, aber es mußte nicht geschehen. Die nachgeborene Betrachtung muß sich zumeist begnügen, Wahrscheinlichkeiten statt Notwendigkeiten zu konstatieren und oft genug das Unwahrscheinliche bestaunen. Sie sieht ebenso wie die gegenwärtige Betrachtung des eigenen Tuns und Lassens auf eine geheimnisvolle Weise Spontanes und Elementares untrennbar verkettet, sieht das Drängen einer Zukunft, die werden will, dem Stoßen einer Vergangenheit sich vermischen und muß in irgendeinem Entschluß, einem geistentstammten Entwurfe inmitten aller Bedingtheit den neuen Anfang anerkennen. Niemals hat ein Historiker ein konkretes Geschehen anders darstellen, niemals ein lebendiger Mensch sein und seiner Mitmenschen Schicksal anders betrachten können.

Das aber bedeutet: Das Vorhergehende limitiert die Möglichkeiten des Folgenden, aber es determiniert nicht das Ganze seiner Wirklichkeit. Die Gesetze, in denen sich diese Determination erfüllte, wären beschränkende, nicht aber bestimmende Gesetze; die Differentialgleichungen, die diesen Gesetzen entsprächen, wären nicht solche ersten Grades. Sie gestatteten mehr als eine Lösung. Zu einer eindeutigen Bestimmung des Geschehens wäre die Gegebenheit eines weiteren Faktors erforderlich, dessen Wert zu keinem Zeitpunkt aus seinen Werten zu anderen Zeitpunkten bestimmbar wäre. Dieser Faktor ist die Spontaneität des handelnden und strebenden Menschengeistes.

Wie aber soll die Philosophie, welche nichts anderes als die ewige Bemühung um die Einheit des Weltbegriffes ist, sich mit der Behauptung einer solchen partiellen Determination abfinden können, die jede Hoffnung auf eine Einheit des Weltbegriffes zu vernichten droht? Wenn sie auf diese Hoffnung nicht verzichten will, kann sie sich nicht damit behelfen, nur Betrachtungsweisen trennen zu wollen; es ist eine und dieselbige Welt, der Natur und Geschichte gemeinsam angehören.

Diese Schwierigkeiten der Philosophie können und dürfen die Historie nicht irremachen. Sie hat sich selbst ihre Gesetze vorzuschreiben und kann sich darauf berufen, daß wir, kraft unseres Wissens um uns selbst, Geschichte von innen, Natur dagegen nur von außen zu sehen vermögen.

In dieser Schwierigkeit, die die Historie nicht berühren kann,

wird, wenn ich mich nicht täusche, der Philosophie unerwartete Hilfe von anderer Seite kommen. In demselben gegenwärtigen Augenblick, da die Geschichte sich aus den Banden der Naturwissenschaft zu lösen und ihre Autonomie nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch wiederzugewinnen anschickt, wird die Naturwissenschaft durch ihre eigene Entwicklung gezwungen werden, die bisherige Form ihres Kausalitätsbegriffes zu revidieren. Nunmehr wird die Metaphysik um der Einheit des Weltbegriffes willen, statt wie bisher der Geschichte die Unterordnung unter die Kategorien der Naturwissenschaft aufzuerlegen, es wagen können, an die Naturwissenschaft die Frage zu stellen, ob sie nicht in der Lage wäre, ihrem Determinationsbegriff eine mit der Determinationsthese der Historie vereinbare Form zu geben. Sie wird binnen kurzem antworten, daß sie das nicht nur könne, sondern aus eigenstem müsse[1].

Statt das Geschehen in Stücke zu zerbrechen und die Stücke in Reihen von Ursachen und Wirkungen zu verknüpfen, versucht der Begriff der Entelechie, den zuerst die romantische Schule der deutschen Geschichtschreibung ihrem Gegenstand zugrunde legte, von dem Ganzen einer historischen Gestaltungseinheit auszugehen, will sich einfühlend in das Innere der historischen Individualitäten versenken, um so das einmalige, einzige Gesetz zu erfassen, das sich in einem solchen Ablauf zu entfalten scheint. Die historische Individualität ist ihr gottgegeben; das vornehmste Beispiel sind die Völker in ihrer Volkstümlichkeit. Sie sind Organismen nach dem Gleichnis der Pflanze: „geprägte Form, die lebend sich entwickelt, nach dem Gesetz, nach dem sie angetreten". Es ist kein Zweifel, daß diese Anschauung tiefer als der Kausalnexus in das Wesen der Geschichte zu dringen vermag. Sie begegnet indes, ob sie nun den Begriff des Organismus auf die Völker beschränkt oder ihn gar auf ganze Kulturen und kulturelle Zeitalter auszudehnen trachtet, entscheidenden Schwierigkeiten, die sie nicht dadurch überwinden kann, daß sie ihre grundlegenden Begriffe in einem dichten Nebel dunkler Worte verhüllt, statt sie zu präzisieren.

Die Individualitäten werden als ursprüngliche Gegebenheiten zugrunde gelegt. Woher sollen sie stammen? Welcher Art ist die Determination, die in dem Begriff des Organismus oder der Entele-

[1] Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Die Hypothese der Kausalität" in der Schrift „Die Akademie", herausgegeben von der philosophischen Akademie in Erlangen 1924.

chie, wenn nicht offen behauptet, so doch unausgesprochen vorausgesetzt wird?

Solange das Gleichnis der Pflanze die Stelle einer Definition vertritt, darf konstatiert werden, daß auch hier das Ganze vollauf determiniert, die Blüte in dem Keime, die Frucht in der Blüte gegeben ist und ein Geschehen nur abrollt, in dem die Monade als präformierte Gestalt sich in der Zeit auseinanderfaltet. Diese Anschauung kann bei der einzelnen Individualität, von der sie ausgeht, nicht stehenbleiben. Sie muß diese letzten Einzigheiten irgendwoher entstehen lassen, sieht sie in der konkreten Geschichte sich bilden und umbilden, ineinander übergehen, sich verbinden und trennen und kann mit ihren Mitteln diesem Werden und Vergehen nur beikommen, wenn sie alle die Einzelmonaden überwölbt durch eine Weltmonas, in deren innerem Gesetz, das nunmehr ein letztes und unabänderliches ist, alle die einzelnen Monaden, ihre Gesetze und deren Wandel von Anbeginn eingeschlossen sind. Das Gesetz dieser Weltmonas aber, in das der Entelechiebegriff mündet, ist der konkreten Geschichte ebenso fern und unserem Verstehen ebenso unfaßbar, als jene Differentialgesetze, die die Kausalität zu ihrer Erfüllung voraussetzen muß.

Hier gibt es nur einen Ausweg. Wie die Geschichte, statt die Kausalität der Naturwissenschaft zu übernehmen, ihre eigene zu bilden hat, muß sie auch den für sie weit fruchtbareren Entelechiebegriff aus dem Konkreten ihres Gegenstandes sich selbst bilden, statt ihn einem nur obenhin überdachten Gleichnis der Pflanze nachzubilden.

Die Individualitäten der konkreten Geschichte sind keine präformierten Gestalten, die sich nur gleichsam in der Zeit auseinanderlegten. In Romulus und Remus war Cäsar oder August noch nicht enthalten. Die historische Entwicklung ist nicht Entfaltung, sie ist kein Abrollen, sondern ein Ringen. Das Ganze ist noch nicht da, ehe es geworden ist; das im Ansatz gegebene Ganze pflegt nicht zu werden. Die Gestalt ist Ansatz einer immer höheren Ganzheit, deren Möglichkeiten für jede einzelne in jedem Momente beschränkte sein mögen, aber keinesfalls eindeutig determiniert sind; die Gestalt ringt um die Erfüllung ihrer äußersten Möglichkeit, sie setzt sich selbst ihr Ziel und sucht ihre Wege und wandelt beides wieder, Ziel wie Weg. Die Entfaltung stellt die Schöpfung an den Anfang und breitet das bereits entworfene Werk in der Zeit auseinander; durch

die konkrete Entwicklung einer geschichtlichen Gestalt aber zieht die Schöpfung in immer neuen Anfängen, Umbiegungen, Wandlungen und Sprüngen tätig und geschmeidig vom Anfang bis zum Ende lebendig hindurch. Daher sind auch die Einheiten der Gestaltung, die die Zusammenhänge der Entwicklung tragen, durchaus beweglich, können sich bilden und wandeln, ihre Ziele und Wege einander übertragen, sich vereinigen und wieder trennen. Alles präformierte Abrollen ist nur eine Ruhepause. Die Bedingtheit durch den vorhergehenden Moment ist innerhalb der einzelnen Gestalt die Abhängigkeit der Schöpfer von den begonnenen Werken. Hier also dauert das Wunder der Schöpfung nicht sieben, sondern alle Tage; der neue Anfang, tausendmal in der Verkettung der Umstände und Begebenheiten erstickt, ehe er begonnen hat, ist in jedem Augenblicke möglich, und eine sich selbst bewegende Lebendigkeit spottet des Gleichnisses, dem ein vermutlich falscher Begriff der Pflanze sie unterwerfen will[1].

Die Bedingtheit also ist keine unbedingte. Die Deduktion der Skepsis ist nur ein Irrweg der Zeit. Unermüdlich in ungezählten, immer neuen Ansätzen, in übereinandergetürmten, ineinandergeschichteten, sich stoßenden und drängenden Formungen ringt das vielfach zerspaltene Menschenwesen um Ziele, die es sich selber setzt. Das Ergebnis dieses Ringens all dieser Ansätze und ihrer freien Setzungen auf der einen, der Verkettung der Begebenheiten und Umstände auf der anderen Seite, Freiheit und Schicksal, Spontaneität und Fatalität gemischt, ist der Gang der konkreten Geschichte. Es gibt keinen Sinn, der sich in einer Totalität des Geschehens abrollend entfaltete; es gibt nur ein Ringen der einzelnen, die den Sinn sich selbst setzen und das Gesamtgeschehen zwingen wollen, sich in diesem Sinne zu vollenden. Das Gesetz ist nicht, das Notwendigkeit begründete; die Notwendigkeit ist Fatalität der Verkettungen, die Fatalität aber, sie mag sich noch so groß vor uns auftun, ist keine unbedingte: sie erdrückt tausende und wird von einem bezwungen. Das Spontane ist da und schlechterdings nicht zu entfernen. Wird das Spontane anerkannt, so ist auch das Unbedingte gegeben. Es steckt in dem Ent-

[1] Für die erkenntnistheoretische Fundierung dieses Entwicklungsbegriffs, wie für die Abgrenzung des Begriffs der ringenden Gestalt gegen die Leibnizsche Monade wie gegen den élan vital Bergsons darf ich auf meine ausführlichen Darlegungen in meinem Buche „Gesetz und Gestalt", Musarion Verlag München 1924, verweisen.

weder-Oder des eigenen Entschlusses. Wie wir es nennen, gilt gleich. Genug, daß wir, die Geschöpfe, uns bewußt sind, zugleich Schöpfer zu sein. Die Historie hat darzustellen, nicht zu erklären. Es ist nicht ihre Aufgabe, uns zu lehren, tatenlos das Abrollen einer ehernen Notwendigkeit zu konstatieren, als Marionetten einer angeblich unausweichlichen Entwicklung den Untergang unseres Kulturkreises zu erweisen und statt fruchtbar werden zu wollen, unsere Unfruchtbarkeit gläubig hinzunehmen. Indem die Historie die Vorstellung des Spontanen und Elementaren in dem Gewesenen darstellt und so die Wege der Schöpfung nachgeht, bereitet sie unseren Sinn für die konkreten Möglichkeiten, innerhalb deren wir uns zu bemühen haben, der Fatalität der Verkettungen das Unwahrscheinliche abzuringen.

Nun aber sind wir auch frei, der Idee ihr Eigenrecht zurückzuerstatten und ihrer Rolle in dem Wechselspiel zwischen Idee und Interesse gerecht zu werden. Ideen sind nicht deshalb falsch, weil sie in einer Vergangenheit erdacht wurden. Sie sind falsch, wenn sie armselig und dünn sind und die Fülle des Menschenwesens nicht bergen können. Sie sind falsch, wenn die Möglichkeit ihrer Erfüllung nicht gegeben ist, und werden wahr, wenn diese Möglichkeit erscheint. Die Idee ist der vornehmste Ausdruck der Schöpfung. Sie ist mit einem Male da und mußte nicht kommen. Etwas an ihr ist unbedingt. Dieses Unbedingte wandert in vielfach wechselnder Kleidung durch die Abwandlung der Begebenheiten hindurch, verkannt und wieder umjubelt, verlassen und wieder aufgegriffen, ohnmächtig und über alle Maßen machtvoll.

Die Ideen bilden die Interessen, wie sie von ihnen gebildet werden. Das Interesse ist nichts, wenn es der Idee entbehrt. Aber es kann der Idee, deren es bedarf, nicht gebieten. Wie die Kraft der gemeinsamen Idee Gegensätze des Blutes und der Interessen überbrückt, so werden Einheiten der Interessen und des Blutes, so stark sie auch sein mögen, durch divergierende Ideen gelähmt und zerrissen. Für beides ist die Geschichte der Völker und Staaten der Beispiele voll. Größe aber wird niemals weder einem Volke noch dem gewaltigsten Eroberer zugewiesen, wenn nicht die Idee ihn begleitet.

Die großen geschichtlichen Ideen sind, wie Ranke sagt, Gottes Gedanken in der Welt. Sie gehen durch die Ereignisse hindurch, vereinigen und trennen, zeugen und zerstören. Ohne Anerkennung ihrer Macht, der in ihnen erscheinenden Spontaneität einer immerwähren-

den Schöpfung stünden wir vollends hilflos vor dem schwierigsten und wesentlichsten Stück der historischen Problematik, jenem Geheimnis der Entstehung und Verbindung der Gestaltungseinheiten, welche Träger der historischen Entwicklung und ihrer Zusammenhänge des Sinnes sind. Die Gegebenheiten des Blutes und der Landschaft, die Abwandlungen der Begebenheiten können für sich allein das Rätsel dieser steten Bildung, Umbildung und Neubildung nicht entschleiern. Die lebendige Spontaneität, die hier vorausgesetzt werden muß, enthüllt sich in der Idee, die im Rahmen jener Gegebenheiten, vielfach an den Grenzen dieses Rahmens zerrend, ja ihn im Laufe der Jahrhunderte modelnd und erweiternd, allezeit schaffend und umschaffend am Werke ist. Sie ist es, die Völker bildet und zerfallen läßt, Reiche aus Völkern zusammenballt, Kulturen aus Kulturen entstehen läßt, überall neben das Alte das Junge stellt und einen neuen Kreis zu beginnen sucht, noch ehe der alte geschlossen ist. Wie die Sprödigkeit der Naturgegebenheiten, die ihre Möglichkeiten begrenzen, des Träumers spottet, der die Gebilde des leeren Raumes seiner Phantasie alsbald an der konkreten Härte der Dinge zerschellen sieht, so spottet die ewig lebendige Schöpfung unserer Konstruktionen einer notwendigen Entwicklung der Zukunft, mögen sie nun einen an veränderlichen Maßstäben gemessenen Fortschritt oder den Untergang der Kultur und ihre Erschöpfung behaupten.

# POLITICA IN NUCE

VON

BENEDETTO CROCE

## I. DER POLITISCHE SINN

Spricht man von „politischem Sinn", so denkt man an Sinn für Anpassung, für Opportunität, für das Wirkliche und Zweckbestimmte. Und man spricht ihn denen zu, die so handeln oder so das Handeln der andern beurteilen; man spricht ihn denen ab, die sich anders verhalten, mögen sie auch die besten sittlichen Absichten haben und sich an edelsten Vorbildern begeistern.

Unter der Voraussetzung dieser fast alltäglichen Meinung hat es also keinen Sinn, sich gegen die Lehre aufzulehnen, daß die politische Handlung nichts anderes sei als eine vom Utilitätssinn geleitete, auf nützliche Zwecke gerichtete, und daß sie an sich weder als moralisch noch als unmoralisch gewertet werden könne.

Vielleicht liegt der Grund der Ablehnung gerade dieses letzten Satzes in der unbewußten Verwechslung, die man gewöhnlich zwischen den Begriffen des Nützlichen und des Selbstischen macht; obwohl schon Aristoteles mahnte, Eigenliebe nicht mit schlechter Eigenliebe zusammenzubringen, und obwohl die ganze Entwicklung des modernen Denkens sowie alle vielfältigen Disziplinen, die sich mit dem praktischen Handeln des Menschen beschäftigen, eben diesen Unterschied einschärfen und den Begriff des Nützlichen herausschälen.

Hat diese irrtümliche Vertauschung einerseits durch Verwischung der bestimmten Wesensarten von Politik und Moral eine ernsthafte Betrachtung der Politik verhindert oder verflacht, so führte sie andererseits dahin, da sie die lebendige Wirklichkeit dieser letzteren nicht bestreiten konnte, das rein Politische wie etwas zu behandeln, das zwar mehr oder weniger unmoralisch, aber trotzdem nicht ganz entbehrlich sei. Und hat so den Dualismus von politischer und

moralischer Handlung aufgerichtet. Eine Folge davon ist erstens die allgemeine Ansicht, Politik sei eine traurige Notwendigkeit (ein Satz, in dem einige Philosophen ihre Spekulationen gipfeln ließen, wie sie aus Politik und Staat provisorische Hilfsmittel und vorübergehende Zustände des Menschengeschlechtes machten) und zweitens jene Reihe unlogischer Sätze, die behaupten, man müsse bisweilen das Böse tun, um das Gute zu wirken, sittlicher Zweck heilige unsittliche Mittel, private und öffenliche Moral seien zweierlei Dinge, es sei unmöglich, Staatskunst zu treiben und die Hände rein zu bewahren, man brauche im Interesse des Staates, wenn es not täte, ein gegebnes Wort nicht zu halten, dürfe einen Mord oder andere Verbrechen begehen. Unlogische Behauptungen dies, weil ja unser menschliches Gewissen uns sagt, daß es in keinem Falle erlaubt ist, sein Wort zu brechen oder zu morden, daß private und öffentliche Moral nicht zweierlei sind, daß es nicht angängig ist, Böses zu tun, um Gutes zu wirken — als ob Gutes und Böses Handelswaren wären —, daß es Pflicht ist, die Hände rein zu bewahren, daß Mittel und Zweck nicht von verschiedener Art sein dürfen. Und schlimmer als unlogisch, gemein müßte man sie nennen, besänne man sich nicht, daß man sie mitunter sogar bei Männern wie Friedrich dem Großen und Cavour antrifft: Ausdruck naiver Furcht bei Taten, deren rationelle Notwendigkeit man erkannte, die man aber so wenig dem Schema der geltenden Richtschnur einpassen konnte, daß die Täter nach vollbrachter Tat ihre Person davon loszulösen trachteten, sich voller Angst selbst anklagten oder die alleinige Verantwortung Gott zuschoben, der sie zu solcher Tat gedrängt hätte. Die Wahrheit aber bleibt: Wenn etwas in der höchsten Klarheit des sittlichen Bewußtseins als Notwendigkeit erscheint, kann es weder Treubruch noch Mord, noch irgendein anderes Verbrechen sein; ebenso wie die „großherzige Lüge“, von der Tasso spricht, eben weil sie „großherzig“ war, nicht Lüge sein konnte, es sei denn im dichterischen Bilde.

Politisches Handeln ist nicht nur nützliches Handeln, sondern beide Begriffe haben die gleiche Spannweite, und jedes Merkmal des einen wird sich im Umkreis des andern wiederfinden. Bedarf es politischer Geschicklichkeit, um zu regieren oder Parteien zu leiten, so bedarf es ihrer nicht minder zur Beherrschung der eigenen Familie, zur Knüpfung von Liebes- und Freundschaftsbanden, zum Umgang mit den Tieren und sogar mit den Dingen, die auch Ge-

setzen gehorchen und auf ihre Art — oder auf campanellianische — Leben und Sinne haben. Spricht man also von Politik und politischem Handeln, so heißt das lediglich die Aufmerksamkeit auf gewisse Ordnungen von Tatsachen lenken, die häufiger Stoff zu Untersuchungen geben und gewissermaßen mehr ins Gewicht fallen, die jedoch im unendlichen Bereich des Nützlichen sich nicht logisch abgrenzen lassen und für die wir nur auf die allgemeine Vorstellung, die das Wort „Politik" erweckt — zum Glück genügt das für unseren Zweck —, zurückgreifen können.

Vergeblich ist der nicht selten gemachte Versuch, die politischen Handlungen von anderen praktischen und zweckbestimmten zu unterscheiden, indem man sie als die charakterisiert, die sich auf das Leben des Staates beziehen; denn was ist dann eigentlich Staat? Nichts anderes als ein Ablauf nützlicher Handlungen einer Gruppe von Individuen oder einzelner Teile einer solchen Gruppe; und deswegen also nicht zu unterscheiden von jedem anderen Ablauf von Handlungen anderer Gruppen oder anderer Individuen, die ja niemals für sich bestehen, sondern immer in irgendeiner Form sozialer Beziehung leben. Nicht viel mehr ist gewonnen, definiert man den Staat als Komplex von Institutionen und Gesetzen, denn es gibt keine soziale Gruppe und kein Individuum, die nicht Gesetzen und Normen des Lebens unterworfen wären. Streng genommen ist jede Form von Leben in diesem Sinne staatliches Leben; und spricht man, wie hier, vom Staat als etwas Spezifischem, so heißt das einfach, sich auf die allgemeine Vorstellung beziehen, die dieses Wort hervorruft.

Vermag der Begriff Staat schon nicht die politischen Handlungen innerhalb der anderen zweckbestimmten abzugrenzen, so hat er noch weniger Sinn als Gegensatz zur einzelnen Handlung, als Wesen von eignem Leben außerhalb und oberhalb der Individuen. Dies ist das übliche Ziel, zu dem sich Gedankenlosigkeit durch die sprachlichen Bilder verleiten läßt und das die rhetorische Phrase verteidigt. Und wie der Staat, unterliegen ihm auch die anderen Ideen und Ideale: das Wahre, Gute, Schöne, groß geschrieben und als leuchtende Sterne ans Firmament versetzt. So entsteht die absurde Frage, was das Wahre, Gute, Schöne an sich seien; so die absurden Theorien, die davon handeln, wie der Mensch sich gegenüber diesen Ideen verhält, sie begreift, nachahmt, verwirklicht oder sie verrät und sich gegen sie auflehnt. Und so schließlich die Unbefriedigtheit bei dem Resultat, daß es keine Wahrheit gibt, sondern nur den denkenden

Gedanken, kein Gutes, sondern nur den sittlichen Willen, kein Schönes, sondern nur die Einbildungskraft des Dichters und Künstlers; und also auch keinen Staat, sondern nur die politischen Handlungen. Das Wort „Staat" zudem, das in politischer Bedeutung zuerst von den Denkern der italienischen Renaissance gebraucht wurde, erscheint fast als ein sprachliches Paradoxon, gemahnt es doch an Statik in einem Bereich wie das politische Leben, das — wie alles Leben — dynamisch oder besser geistesdialektisch ist. Freilich soll das Wort „Staat", wie dargelegt, nur den Komplex von Institutionen, Bräuchen und Gesetzen bezeichnen, die die Handlungen normieren oder genauer den Komplex grundlegender und verfassunggebender Gesetze. Aber erstlich sind wiederum die Gesetze selbst nichts anderes als Handlungen von Individuen, von ihnen verwirklichte und festgehaltne Willensantriebe, Hinweise auf gewisse mehr oder weniger allgemeine Tendenzen (hierzu verweisen wir auf die Theorie der Gesetze), deren Förderung für nützlich erachtet wird. Zweitens ist ihre Umsetzung in die Tat, weil sie von den Gesetzen nur abstrakt bezeichnet werden und bezeichnet werden können, schon nicht mehr einfacher Akt des Gehorsams oder der Nachahmung seitens der Individuen, sondern Neuschöpfung, zu der sich die Gesetze nur wie ein stoffliches Element verhalten, das in der formalen Synthese aufgehoben wird. Oder um das gleiche mit einfachen Worten zu sagen: gewiß haben die Gesetze ihre Wichtigkeit, weit wichtiger aber ist die Art, auf die sie befolgt werden, das heißt das tatsächliche Handeln der Menschen; und bekanntlich erweitern sich die Gesetze bei Deutung und Ausübung, passen sich an, werden reicher, kurz verändern sich. Eben aus diesem Grunde kann man vom Standpunkte der reinen Theorie oder Wahrheit nicht die Unterscheidung zwischen S t a a t und R e g i e r u n g zulassen, die sich häufig genug in politischen Abhandlungen und Doktrinen findet. Denn für den, der Greifbares und nicht Abstraktionen will, ist Staat nichts andres als Regierung, verwirklicht sich ganz in ihr und es bleibt außerhalb der ununterbrochnen Kette der Regierungshandlungen nur die Hypostase der abstrakten Notwendigkeit dieser Handlungen selbst zurück, nur das Vorurteil, die Gesetze hätten einen an sich bestehenden Inhalt, trennbar von den Handlungen, die in ihrem Licht oder ihrem Schatten vollführt werden.

Diese Wahrheit ist andrerseits eine der nicht zu Unrecht so ge-

nannten „gefährlichen Wahrheiten", da man sie leicht zur Verteidigung oder Rechtfertigung gewisser unschöner Handlungen und Unternehmungen anwendet. So könnte die kritische Theorie, die da besagt, Grammatik enthalte keine Wahrheit und bestehe aus Abstraktion und Willkür, von dem Schüler, der gegen sie verstößt, freudig begrüßt werden. Während sie im Gegenteil sagen will, man müsse Grammatik studieren, weil sie nützlich sei, und eben zum Zweck dieser Nützlichkeit und zu keinem anderen dienten ihre Abstraktionen. Wenn die Gesetze abstrakt sind und der Staat nur in der Regierungshandlung konkret wird, so bedeutet das nicht, daß Institutionen, Gebräuche und Gesetze zu vernachlässigen oder zu verachten seien, daß man Tag für Tag, Stunde um Stunde nach ephemeren improvisierten Gesetzen regieren müsse oder dürfe, daß man, da kein Unterschied zwischen normalem Leben und Revolution bestehe und das normale Leben eine beständige Revolution sei, jeden Augenblick revolutionär handeln dürfe: ein bequemer Trugschluß, der wie jeder Trugschluß auf Doppelsinn der Worte und unbemerktem Übergang von einer Begriffssphäre in die andere beruht. Man konnte trotz ihrer abstrakten Natur niemals von Gesetzen absehen und wird es niemals können. Zu Recht werden sie mit Aristoteles als „Einsichten ohne Begierden" angesehen, oder auch als Willensäußerungen, die das Individuum selbst, das sie geschaffen, nicht anzutasten und nicht durch persönliche Interessen zu verwirren sich verpflichtet. Alle Menschen verlangen nach Gesetzen und ihrer Beständigkeit, um sich den Plan ihrer eignen Zukunft entwerfen zu können, der zwar später von den Ereignissen verändert, doch immer für sie seine Bedeutung behält. Die relative Festigkeit der Gesetze ist das, was wir „Frieden" nennen, das liebste Wort für das Herz eines jeden Arbeitsamen. Aus Institutionen, Gesetzen und Bräuchen erwächst die Macht und Anziehungskraft von Tradition und Vergangenheit, wie umgekehrt Regierungen, die sich nicht auf irgendein Recht, sondern nur auf Taten gründen, gar nicht oder doch nur langsam und mühselig Wurzeln schlagen können. Die alten Völker feierten vor allen die Gesetzgeber, Staatengründer und Reformatoren; denn so wie Kriegs- und Staatsmänner durch ihre Siege die Macht des gegenwärtigen Handelns und Sicherheit vor Gefahren darstellen, bedeuten Gesetzgeber Erhaltung und Gedeihen solcher Wohltaten für die Zukunft, kraft der zu ihrem Schutze bestimmten Institutionen. Satire und Polemik gegen die sozusagen bigott Gesetzes-

gläubigen, gegen die Priester der Institutionen bestehen zu Recht mit Hinsicht auf die abergläubische Ängstlichkeit, die häufig das tätige Leben des Staates lähmt; und jene andere damit verbundne Polemik gegen die Formalisten des Rechts ist ihrerseits wiederum nützlich gegen Pedanterie und Oberflächlichkeit, die an irgendein abstraktes Element sich klammernd die Wirklichkeit der geschichtlichen Bewegung und ihren unwiderruflichen Wandel nicht erkennen lassen. Noch tadelnswürdiger aber vielleicht sind die, die keinen Sinn für Tradition, Kontinuität und Gesetzlichkeit besitzen, wenn sie auch das Gute wollen und üben; es bleibt schwankend und unverankert, da es doch nur auf der Willkür des einzelnen Individuums beruht. Und kann man die anderen des Mangels an Staatssinn bezichtigen, so fehlt es diesen an Rechtssinn, der auch wiederum Form und Spezialfall des in seiner Reinheit aufgefaßten Staatssinns ist.

Der Zurückführung der Realität des Staates auf die der politischen Handlungen und der politischen auf nützliche Handlungen widersetzt sich scheinbar die weitverbreitete Auffassung, Ursprung und Leitung des Staates gründeten sich auf Macht, eine Auffassung, die auf den ersten Blick der Theorie von Nützlichkeit und ökonomischer Anpassung gerade entgegengesetzt scheint oder doch wenigstens sehr von ihr verschieden. Hier aber ist der eklektische Versuch nicht verfehlt, die beiden als entgegengesetzt oder doch voneinander verschieden erkannten Auffassungen miteinander zu kombinieren, nämlich Macht oder Gewalt an den Anfang der Staaten zu setzen und die Beziehungen zweckbestimmter Übereinkunft in ihre weitere Entwicklung. Ein Versuch, der uns auf die Beobachtung hinführt, daß der „Ursprung", nach dem man in solchen Fällen forscht, gar nicht ein geschichtlicher Ursprung ist, sondern die Geburt, die ewige Natur oder auch die Idee des Staates, und daß deshalb eine geschichtliche Unterscheidung zwischen Ursprung und Entwicklung, zwischen primitiver und späterer Zeit hier gar nicht am Platze ist. Der Mensch ist — wie schon die Alten wußten und lehrten — seiner Natur nach ein soziales oder politisches Wesen; und der Staat — wie wir heute sagen — ist nicht ein Geschaffnes, sondern eine geistige Kategorie. Etwas anderes noch vergegenwärtige man sich: mit der Idee der Macht ist nicht die grobe Vorstellung gemeint, die sich bei dem Wort aufzudrängen pflegt, gleichsam den anderen an der Gurgel zu fassen, ihm das Genick zu brechen und Ähnliches. Sondern

man muß sie in ihrer vollen Wahrheit ausdenken, die da ist die gesamte menschliche und geistige Kraft; und sie begreift so Kühnheit des Geistes wie Kraft des Arms, so Vorsicht und Umsicht wie Mut und Verwegenheit, Sanftmut wie Strenge, Reinheit wie Schläue oder auch Bosheit, Tugend der Schönheit wie Schönheit der Tugend.

Wird der Machtbegriff richtig verstanden, so kann man nicht begreifen, wie Macht denn so verteilt sein könne, daß unter einer Menschenmenge einer oder einige sie besitzen und andere nicht, einer oder einige mehr davon und andere weniger; so daß dieser eine oder diese einigen sich über die andern aufwerfen und sie beherrschen. Die Verschiedenheit der Machtverteilung ist nicht quantitativ, sondern qualitativ; ist Verschiedenheit der Anlagen, Fähigkeiten und Tugenden, von denen eine jede ihre Ergänzung in den anderen sucht und eine jede der anderen bedarf. Und wie eine jede der anderen bedarf, so kann sie auch wiederum den anderen gebieten, ihnen das Entziehen der eignen Hilfe androhen, sozusagen einen Druck auf sie ausüben. Das Ergebnis ist die Einigung über einen modus vivendi, ist das gegenseitige Übereinkommen. Die Streitfrage, ob der Staat sich auf Macht oder Übereinkommen gründen soll und die Frage, ob der durch Macht oder nur der durch Übereinkunft oder Vertrag entstandne Staat gesetzlich sei, laufen zusammen mit obiger Unterscheidung zwischen Staat und Regierung. Denn es sind tatsächlich Macht und Übereinkunft in der Staatskunde Korrelativbegriffe, und wo der eine ist, da kann der andere nicht fehlen. Vertrag — wird man entgegnen — durch Macht erzwungen? Aber jeder Vertrag ist insofern erzwungen, als er aus der Macht gewisser Tatsachen erwächst und ist darum ein „bedingter"; verändert sich die Bedingung, so wird das Übereinkommen natürlich aufgehoben, Debatte und Kampf beginnen von neuem und ein neues Übereinkommen entsteht auf neuen Bedingungen. Keine einzige politische Bildung kann sich diesem Kreislauf entziehen: in dem liberalsten Staat wie in der schroffsten Tyrannis besteht immer das Übereinkommen, und immer ist es durch Macht erzwungen, bedingt und veränderlich. Wäre es nicht so, gäbe es weder einen Staat, noch das Leben des Staates.

Drückt man die Termini dieses Verhältnisses mit anderen Worten aus und nennt alles, was Macht darstellt — sei's Versprechen oder Drohung, Verheißung von Lohn oder Strafe — „Autorität" und alles, was Entschluß und Übereinkommen darstellt, „Freiheit", so

muß man zugeben, daß in jedem Staat Autorität und Freiheit untrennbar sind, denkt man auch an die äußersten Extreme von Despotismus oder Liberalismus. Freiheit sucht und will Autorität und Autorität verbürgt Freiheit. Man feiert die Freiheit; mit Recht. Welches Wort läßt das Menschenherz wärmer und höher schlagen? Wohl kein anderes gibt es, das ähnliche Gewalt besitzt, es sei denn die Liebe; und in gewissem Sinne fließt der Gehalt der beiden Worte in eines zusammen, denn Freiheit wie Liebe sind Leben, das sich ausbreiten und seiner selbst froh werden will, Leben in allen seinen Bildungen und von jedem auf eigne Art gefühlt, in jener unendlichen Mannigfaltigkeit, in jener Einzigartigkeit der Triebe und Werke, daraus die Einheit des Weltalls gewoben ist. Hier aber soll unter Freiheit nichts andres als eben diese Lebensfreude verstanden werden und nicht etwa jene sittliche, die die kalten Moralisten an ihren Platz stellen, fähig selbst die naiven Triebe Romeos und Julias in die Theorien ihrer „moralischen Freiheit" einzwängen zu wollen! Aber zu Recht auch verehrt man die Autorität, die Ordnung, die Regel, das Opfer eines jeden für jeden und aller für alle, das die Steigerung eines jeden in jedem und aller in allen bedeutet: lächelt das Wort „Freiheit" freundlich dem Geiste, so macht „Autorität" ihn ernst und streng. Unrecht allein haben die, die ausschließlich die Kraft und Autorität oder die Übereinstimmung und Freiheit feiern und vergessen, daß der von ihnen ausgeschlossne Begriff schon unversehens in dem andern mit eingeschlossen, da er ja wie gesagt sein Korrelativbegriff ist. Der erfahrene Staatswissenschaftler wird, wie Joseph de Maistre, sagen: „Il faut prêcher sans cesse aux peuples les bienfaits de l'autorité et aux rois les bienfaits de la liberté."

Zwar wollen wir nicht leugnen, daß in den Disputen für die Freiheit gegen die Autorität oder für die Autorität gegen die Freiheit, für das Prinzip der Übereinstimmung gegen das der Macht und umgekehrt, ebenso wie in jenen anderen für den Staat gegen die Regierung, oft wichtige Dinge in Frage stehen, gleichsam *per speculum et in aenigmate.* Diese betreffen aber immer bestimmte geschichtliche Situationen und Zusammenhänge und berühren die Neigungen und Interessen der Bürger eines bestimmten Staates zu einer bestimmten Epoche. Nur durch philosophische Unreife und manchmal auch den Übereifer der Redner und Polemiker werden sie zu letzten Begriffen erhoben, und zwar dadurch, daß den angewandten Metaphern der

Wert von Begriffen beigelegt wird. So soll auch nicht geleugnet werden, daß der Begriff der Souveränität und das Forschen nach der Person oder den Personen, in denen sich je nach der betreffenden Staatsform die Souveränität verkörpert, unter Umständen Bedeutung und Wichtigkeit erlangen können; aber andererseits ist gewiß, daß in der reinen Theorie diese Definitionen keinen Platz und dies Forschen keinen Sinn hat. Solange man glaubt, daß die Macht eine homogene Substanz und nur quantitativ verschieden unter die Glieder eines Staates verteilt sei, ist es logisch, daß man Souveränität als Besitz oder Mehrbesitz von Macht definiert und je nach der Staatsform nach ihrem Sitze sucht. Geht man aber von dieser ungenauen Begriffsbildung über zu der anderen von der Verschiedenheit und qualitativen Besonderung, so ist es auch nur logisch zu schließen, daß in einem Staate jeder einmal Herrscher und einmal Untertan ist; ein Gesetz, dem sich auch die Könige nicht entziehen können, die sich häufig genug über ihren „Mangel an Freiheit" beklagen; ein Gesetz, dessen sich auch die Geringsten erfreuen, die nichts besitzen und nichts anstreben und denen (wie den Pulcinellen im zweiten Teil des Faust) Lob oder Schelten einerlei sind. Die Souveränität in einem Verhältnis ist von keiner ihrer Komponenten im einzelnen abgeleitet, sondern von diesem Verhältnis selbst. Und wird man tatsächlich gezwungen, sie als etwas zu definieren, was dieses Verhältnis überragt und beherrscht, so fühlt man sich zu antworten versucht: der Souverän ist Gott oder die Idee oder die Geschichte (omnis Potestas a Deo)! Das heißt, man vertauscht jene sinnlose Fragestellung mit einer andern sinnvollen. Und wenn die Souveränität in jedem Teile des Verhältnisses vorhanden ist, nec cubat in ulla, so fällt auch als spekulativ wertlos die Einteilung der Staaten nach Personen, die Souveränität üben, und vor allem die berühmte Dreiteilung in Monarchie, Aristokratie und Demokratie. Diese Einteilung behält jedoch gewisse philosophische Bedeutung, wenn auch nicht mit Bezug auf den Platz, den sie der Souveränität anweist, so doch insofern sie drei Momente im Leben eines jeden Staates heraushebt: die Zusammenarbeit, die Sache aller ist, der Rat, der die Sache einiger, der Optimaten oder Aristokraten, und der Entschluß, der eines einzigen ist. Aber in diesem Sinne würde die Dreiteilung nicht drei verschiedene Staatsbildungen, sondern die organische Zusammensetzung eines jeden, das heißt d e s Staates, bedeuten.

Die politischen Theorien, die wir bisher als einseitig zurückwiesen,

haben doch wenigstens das Verdienst, sich auf einen realen Standpunkt zu gründen und wo man ihn vergessen oder ableugnen will, mit Nachdruck an ihn zu erinnern. Eine politische Theorie aber gibt es, die nicht einmal solch Verdienst besitzt, die sich auf keinerlei Moment des Staatsverhältnisses gründet und doch sich wohl der meisten Anhänger rühmt. Wir wollen sie, um Mißverständnissen vorzubeugen, nicht die demokratische oder jakobinische nennen, sondern, was sie eben ist, die G l e i c h h e i t s t h e o r i e. Demokratie bezeichnet in Wirklichkeit nur die Tendenz, im politischen Rate dem Volke oder der Masse mehr Gewicht zu geben und ist immer ein mehr oder weniger empirischer Begriff. Und „Jakobinertum" ist die praktische Haltung, die, von einem abstrakten Ideal ausgehend, zu dessen Verwirklichung auf Gewalt zurückgreift; „Jakobiner" also sind nicht nur die extremen Demokraten, sondern auch die extremen Konservativen und Aristokraten, nämlich alle, die sich solcher meist kurz dauernder und unfruchtbarer Gewaltmittel bedienen. Mag nun unter diesen Umständen die Demokratie zu billigen sein oder nicht, mag das Jakobinertum immer wenig zu billigen sein, so sind doch beide nicht geradezu innerlich unmöglich und absurd, wie ihrerseits die Gleichheitstheorie. Voraussetzung dieser ist die Gleichheit der Individuen als Fundament der Staaten: eine Gleichheit, die nur in der Form von Autarchie denkbar wäre, als volle und wunschlose Befriedigung des Individuums in ihm selbst. In einer Form also, die unmöglich einen Staat begründen kann, sondern im Gegenteil seine Überflüssigkeit beweist, da in ihr jedes Individuum ein Staat für sich ist. Nicht einmal ein „Vertrag" zwischen solchen Autarchen ist möglich, denn ihm fehlt der Stoff, die gegenseitigen Rechte und Pflichten. Damit aus dieser Hypothese ein Staat entstünde, müßte ein deus ex machina vom Himmel fallen, um unversehens einen oder mehrere aus der Masse der übrigen als ungleich abzutrennen; das aber wäre dann die Aufhebung der Hypothese und der ganzen Theorie. Trotzdem wollen wir ihr, wie wir auch bei den anderen taten, die Wirkungskraft nicht abstreiten, die sie als Mythos gewisser Tendenzen und moralischer Bedürfnisse haben konnte, noch hat und immer wieder haben wird. Ebenso wie wir einer ihrer Tochtertheorien, der Mehrheitstheorie, gewissen Wert als praktischem Ausweg und oberflächlicher Klärung (von wem und wie wird wohl die Mehrheit gebildet?) nicht absprechen wollen. Aber in der Staatskunde ist sie gewiß vollständig falsch und nimmt

man sie zur Norm, so verfängt sich jedes richtige Urteil über die Politik in unüberwindlichen Hindernissen, um schließlich ganz zu verschwinden. „Freiheit“ und „Brüderlichkeit“, die in dieser Theorie sich an die Idee der Gleichheit knüpfen, sind als Begriffe so leer und so jeder Willkür unterworfen, daß man die Beschimpfungen wohl versteht, die Männer von lebendigem Geschichts- und Staatssinn gegen jene edlen Worte schleuderten, Männer, die aus Haß gegen sie allein leidenschaftliche Parteigänger der „Macht“ wurden. Ja, was gibt es Stumpfsinnigeres, als „Freiheit“ und „Brüderlichkeit“ einer Reihe kalter, glänzender, einander gleicher Billardkugeln zuzusprechen? Ein Gleichnis, das darauf hinweist, wie die Gleichheitstheorie, für die es im sozialen Leben keine logische Stütze gibt, sich aus den Schematen der Mathematik und Mechanik ableitet, die eben unfähig sind, das Lebendige zu begreifen. Und so war auch wirklich, ist sie auch eine immer wiederkehrende Plage aller Zeitläufte, ihre große Zeit das Jahrhundert der mechanischen Erfindungen.

Man sollte meinen, es sei unmöglich, in politischer Sinn- und Urteilslosigkeit unter die Gleichheitslehre hinabzusteigen. Und doch sank man noch tiefer infolge des Krampfes selbst, den jene Ideologie in den Geistern und Gemütern wachgerufen. Man feierte die Gleichheit und ihre abstrakte Freiheit und verletzte sie doch stets von neuem, denn alle Entwicklung und Folgerung aus ihr, sowie jeder Versuch praktischer Verwirklichung stört die Gleichheit und unterdrückt die Freiheit, sei es auch nur — nach Rousseaus geistreichem Wort — um „die Menschen zur Freiheit zu zwingen“! Um also das Prinzip der Freiheit und Gleichheit zu wahren, tritt der anarchische oder egoarchische Begriff auf den Plan, der einzige, der angeblich dem Menschen den vollen Freiheitsgenuß verspricht, stellt er auch jedes Urteil über den bisherigen Ablauf der Geschichte auf den Kopf und bewundert statt des sozialen den antisozialen Menschen. Doch diese Theorie, aus dem Leibe der Gleichheitslehre entsprungen, ist eben die Tochter, die an der Mutter Rache nimmt, ist Kritik und Verhöhnung der Gleichmacherei und ihre Widerlegung ad absurdum. Und ebensowenig wie ihre Mutter darf man sie als politische Theorie ansprechen, leugnet sie doch das Objekt, das sie deuten sollte.

## II. DER STAAT UND DIE ETHIK

Bei der politischen Handlung, bei dem Versuch, ein gestecktes Ziel zu erreichen, wird alles zum Mittel der Politik, alles, in gewissem Sinne sogar Moralität und Religion. Die anfängliche Lage ist Fall für Fall gegeben: die Menschen, mit denen man zu tun hat, sind von Anfang an das, was sie sind; ihre Urteile, ihre Vorurteile, ihre guten und schlechten Anlagen, ihre Tugenden und ihre Laster geben den Stoff, mit dem man operieren muß, und er läßt sich mit keinem anderen besseren vertauschen. Muß man, um sie zu Willensübereinstimmung und gemeinsamem Handeln zu bringen, ihren Einbildungen und Eitelkeiten schmeicheln, an ihren kindlichsten Aberglauben appellieren, wie das Wunder des heiligen Januarius oder wie Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit und die anderen sogenannten „Prinzipen von 89" — theoretische Nichtigkeiten, aber starke leidenschaftliche Wirklichkeiten —, so heißt es eben von diesen Mitteln Gebrauch machen. Und man soll sich nicht davor scheuen. Jede Form menschlicher Aktivität nimmt bei ihrer Entfaltung ihre Kraft von allen anderen, eignet sich die Resultate aller anderen an und macht sie zu den ihren. Dann könnte man ebenso daran Anstoß nehmen, daß der Dichter Gedanken und Affekte, Freude und Schmerz, Gutes und Böses zum Stoff seiner Dichtungen macht und auf geflügelte Gleichnisse bringt.

Aber noch aus anderem Grunde soll man sich nicht daran stoßen. So wie die Dichtung, die ganz Dichtung ist, nicht etwa Reflektion, Kritik und Wissenschaft aus dem Geist und der Welt vertreibt, sondern ihnen gleichsam das Feld bereitet und sie herbeiruft, ebenso zerstört die Staatskunst — ist sie anders wahre Staatskunst — nicht die Moral, darin sie ihre Überwindung und Vollendung findet, sondern erzeugt sie. Es gibt in der Wirklichkeit keine abgeschlossene und für sich bestehende Sphäre politischer oder ökonomischer Aktivität, sondern nur den Gesamtablauf geistiger Aktivität, in dem unaufhörlicher Zwecksetzung unaufhörliche Lösung im Ethischen folgt.

Nun hat der ethische Geist in der Staatskunst die Voraussetzung seiner Aktivität und zugleich sein Instrument, gleich einem Körper, den er mit neuer Seele erfüllt und seinen Zwecken zuführt. Ohne ökonomisches und politisches Leben gibt es kein moralisches. Zuerst „leben" — sagten die Alten — und dann „gut leben". Aber

andererseits gibt es kein moralisches Leben, das nicht gleichzeitig ökonomisches und politisches ist, wie es nicht Seele ohne Körper gibt. Und der moralische Mensch betätigt seine Moralität nicht anders als im politischen Handeln und mit der Logik der Politik. Ein Geschichtschreiber berichtet von zwei Briefen, in denen der heilige Bernhard bei dem Streit der Kurie gegen Roger von Sizilien kurz nacheinander zwei sich widersprechende Zusicherungen gibt, und bemerkt, „dies sei wohl Politik, aber nicht Politik eines Heiligen". Darauf ist zu erwidern, daß es gerade „Politik eines Heiligen" war, der bei der Verwirklichung seiner heiligen Zwecke sich wie jeder andere nur der realen Mittel bedienen konnte, die ihm eben die Politik bot.

Die Amoralität der Politik, ihr Bestehen vor aller Moral, ist also ihre Eigenart und ermöglicht es ihr, das Instrument moralischen Lebens zu sein. Aber wie der Bereich der Politik nicht für sich besteht, so genügt er auch nicht sich selbst; dies muß man beachten, um ihre Eigenart nicht mißzuverstehen, in eine Art von Parthenogenese umzudeuten und sich einzubilden, daß es tatsächlich einen Politiker ohne jedes moralische Gewissen geben kann, was gleichbedeutend wäre mit der Behauptung, es gäbe einen „Staatsmann", der kein „Mann" sei. Die Spezifizierung wurzelt in der Einheit und dem Menschentum als Momenten des geistigen Kreislaufs. Ein Dichter, der nicht mit den Affekten, der Moral, dem Denken der Menschen vertraut ist, ein Dichter, der ein kalter, stumpfer und unvollständiger Mensch ist, kann der ein Dichter sein? Ist nicht Dichtung vor allem der Ausdruck einer Persönlichkeit, und bedarf es, um Dichtung zu schaffen, nicht deshalb der Entwicklung des ganzen Menschen? Lachen wir nicht über die Scheinpoeten, die in stilistischem Krampf und mit metrischen Kunststücken wahllos aufzeichnen, was ihnen alltäglich begegnet? Raten wir ihnen nicht, umzukehren und zu den Wurzeln des Seins hinabzusteigen? Sich vor allem selbst ein Herz und einen Verstand zu bilden? Ähnlich würde ein Staatsmann ohne Erfahrung und also ohne moralisches Gewissen nicht nur kein Werk von Dauer schaffen, noch ihm sich weihen können wie einem höchsten Amt, sondern er wäre auch nicht einmal fähig, die Menschen zu gebrauchen und sich ihrer moralischen Triebe als bequemer Werkzeuge zu bedienen, da ja ihre Psychologie, die er selbst nicht erlebte, ihm unbekannt bliebe. Und so könnte er nicht einmal ein sogenannter „zynischer" Staatsmann sein.

Aber auf dem Gebiet des Ethischen, das wir nun betraten, han-

delt es sich nicht mehr um die für den reinen Politiker unerläßliche moralische und menschliche Erfahrung. Das Bereich der Staatskunst liegt hinter uns: für das moralische Leben ist sie, wie gesagt, Mittel und nicht Zweck. Der sittliche Mensch ist der vir bonus agendi peritus. Seine moralische Erziehung verlangt zugleich eine politische und die Pflege und Ausübung der mehr praktischen Tugenden, wie Vorsicht, Umsicht, Geduld und Mut.

Erhebt man so die reine Politik zur Ethik, so erhält auch das Wort „Staat" neue Bedeutung. Er ist nicht mehr einfach zweckbestimmtes Verhältnis, Synthese aus Macht und Vertrag, aus Autorität und Freiheit, sondern Verleiblichung des menschlichen Ethos und also ethischer Staat, oder wie man auch sagt, Kulturstaat. Und mit dem Begriff „Staat" verändern sich die Begriffe „Autorität" und „Souveränität", die nun die Autorität und Souveränität der Pflicht und des Sittengesetzes sind, verändert sich der Begriff „Freiheit", die als moralische mit der Pflicht und dem Sittengesetz eines ist. Und der Begriff „Übereinkommen", der nunmehr ethische Billigung und Unterwerfung zwar unter die Macht, aber unter die Macht des Guten, bedeutet. Und schließlich der Begriff „Gleichheit" aus der mathematischen in die christliche Gleichheit in Gott, dessen Kinder wir alle sind, Demütige wie Stolze, im Bewußtsein gemeinsamer Menschlichkeit. Und so fort. Der ethische Staat duldet, vermöge dieser seiner Eigenart, weder über noch neben sich andere Gemeinschaftsformen. Sie müssen ihm unterworfen sein oder werden von ihm schlechterdings aufgehoben. Als die Kirche den Staat bekämpfte und beherrschte, war s i e der wahre ethische Staat. Und als der weltliche Staat den Kampf mit der Kirche begonnen, hörte er nicht eher auf, als bis er sie in sich aufgenommen hatte, betrachtete er sich selbst als einzige und wahre Kirche, als Vertreter der Forderungen einer höheren Moralität.

Unter diesem Gesichtswinkel ist jene etwas überquellende Staatsbegeisterung zu verstehen, die zur klassischen Zeit deutscher Philosophie mit Hegel begann und in Italien, von Spaventa und anderen wiedererweckt, noch heute in manchen Schulen fortlebt. Der Staat wurde als moralisches Leben verstanden, ja als Verkörperung des moralischen Lebens überhaupt. Und so erhob man ihn naturgemäß zur Höhe, auf die Kant das Sittengesetz gestellt hatte, und feierte ihn mit der gleichen Vergötterung. Der Irrtum dieser Lehre aber besteht

eben darin, daß sie das moralische Leben unter der ihm ungleichen Form des politischen und staatlichen begreifen.

Staat als politischer Begriff, das heißt der Staat an sich, deckt sich mit dem Begriff der Regierung. Er ist ein Verhältnis von Autorität und freier Willensübereinstimmung und alle, die dies Verhältnis nicht anerkennen oder abändern wollen, sind seine Feinde und werden als solche behandelt. Man verurteilt sie, je nachdem, als Verräter, Rebellen, Verschwörer oder Mißliebige zum Tod, zu Gefängnis oder Verbannung; man verfolgt und bestraft sie auf alle mögliche Art. Und aus dem Selbsterhaltungstrieb dieses Staatsverhältnisses oder besser dieser Staatsordnung werden auch alle freien, unbeugsamen Geister mit Mißtrauen beobachtet, ja sogar die Männer der Kritik und des Denkens, die, auf das Ewige blickend, die Grenzen des Bestehenden und Gegenwärtigen nicht beachten. Die Regierenden versuchen sie als Freunde zu gewinnen und umgeben sich mit Literaten oder, wie man jetzt sagt, mit „Intellektuellen"; die aber, werden sie gelehrige Diener des Staates und zimmern sie ihm nützliche Theorien oder Poeme, sind natürlich immer nur die Literaten und Intellektuellen zweiten Ranges. Die anderen, die von gutem Schlag und Art, die Unbeugsamen, die sich selbst und andere foltern und quälen, die Versucher und Verführer der Seelen, für sie hat der Dichter seinem Staatsmann das Wort in den Mund gelegt: „Er denkt zuviel, die Menschen sind gefährlich." Und ein Theoretiker hat den Satz geprägt: „Omnis Philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, ab optimatibus non iniuria sibi existimatur perniciosa."

Ebenso wie die Regierenden, umfaßt das moralische Leben auch ihre Gegner, ebenso wie die Konservativen auch die Revolutionäre und diese vielleicht noch mehr als jene. Denn gerade sie öffnen der Zukunft die Bahnen und arbeiten am Fortschritt der menschlichen Gesellschaft. Für die Gesellschaft gibt es keine anderen Schuldigen, als die sich noch nicht zu sittlichem Leben erhoben haben. Oft lobt und bewundert, liebt und verehrt sie eben diese von den Regierenden Verurteilten, die Unterlegnen, und spricht sie heilig als Märtyrer der Idee. Für die Gesellschaft dient jeder gut Gesonnene der Sache der Kultur und des Fortschritts auf seine Art, und alle wirken in Zwietracht zur Eintracht.

Versteht man unter „Moralität" den ethischen Staat und identifiziert ihn mit dem politischen oder dem Staat an sich, so kommt

man zu dem Schluß — vor dem die Theoretiker jener Lehre auch nicht zurückschrecken —, daß alle wirkliche Moralität bei den Regierenden, ja in der Regierungshandlung selbst liegt, daß ihre Gegner als Gegner der Moral anzusehen sind und nicht nur auf jede gesetzliche und außergesetzliche Art zu bestrafen — dies ist noch verständlich —, sondern auch moralisch aufs tiefste zu verurteilen. Es ist sozusagen ein „Regierungsbegriff" von Moral, der in Hegels Polemik gegen die schönen und empfindsamen Seelen mit ihrer verschwommenen und romantischen Anmaßung noch verhältnismäßig berechtigt ist. Gegen das Genie und den Helden schien es ihm angezeigt, den guten Bürger herauszustreichen. Und läßt er sich auch nicht rechtfertigen, so läßt er sich doch aus Hegels konservativ veranlagter, dem alten Preußenstaat der Restauration treu ergebener Persönlichkeit verstehen. Schwer verständlich ist aber, daß er noch heute bei den Denkern dieser Schule, die sich an dem erhabenen Bild des Staates ekstatisch berauschen, so in Gunst steht. Immerhin sind diese Übertreibungen und dieser dionysische Staatsrausch wichtig für die Erörterung dessen, was der Staat wirklich ist: elementare und begrenzte Form des praktischen Lebens, aus der das moralische Leben hervorquillt und sich in reichen und befruchtenden Wassern verbreitet.

## III. DIE POLITISCHEN PARTEIEN

Staat und Moral zu erklären ist ein theoretisches Problem und Sache des Theoretikers. Aber das Problem: „Was tun?" ist das praktische und liegt also dem Politiker und Ethikopolitiker ob. Und trotzdem gerät man so leicht aus diesem praktischen Problem auf die Bahn rein theoretischer Behandlungsart, daß immer wieder betont werden muß: es besteht nicht aus Untersuchungen und aus Philosophemen, sondern ist Entschluß und *Willensakt*. Die Verantwortung für diesen Akt und der Zwang zur Entschließung scheinen so schwer, daß wir immer wieder aus dem praktischen Kampf bei Theorie und Wissenschaft Zuflucht suchen in der Hoffnung, diese könnten dem Handeln sichere Bahnen weisen und uns mit feierlicher Autorität verkünden, „was zu tun". Und sicherlich läßt sich darüber abhandeln, wie Revolutionen verhindert und Völker gebändigt oder wie sie andererseits aufgewiegelt und Regierungen gestürzt werden, oder welche Ordnung der heutigen Welt, Europa, Italien oder irgendeinem Teil der italienischen Regierung

zu geben sei. Aber nehmen auch diese Erörterungen die Form von Schlüssen und Vorschriften an, so sind sie doch nicht Lösung praktischer Probleme, sondern höchstens methodische Sammlungen von Gegebenheiten, Ordnungen in Reihen, Festlegung abstrakter Beziehungen zwischen diesen abstrakten Reihen und Aufstellungen von Kausalzusammenhängen. Vom praktischen Leben trennt sie ein unüberbrückbarer Abgrund. Denn wer wird diese Lehren in die Tat umsetzen? Und wer es unternimmt, muß der sie nicht eben deswegen umwandeln und sich selbst anpassen, sie gleichsam neu erzeugen? Also einen eigenen Willensakt ausführen? Nicht daß diese Diskussionen unnütz sind. Sie haben den aller Erkenntnis gemeinsamen Wert, den Geist zu bilden und färben auch auf das Handeln irgendwie ab. Aber sie bringen uns durch die Unklarheit über ihr eigentliches Wesen indirekt zu dem falschen Glauben, wir könnten aus ihren Schlüssen die zu tuende Tat ablesen. Und nicht selten hört man den Vorschlag oder das Verlangen, eine internationale Gelehrtenversammlung möchte mit der Aufgabe betraut werden, auf wissenschaftlicher Basis ein Programm oder hygienisches Regime für die Menschheit aufzustellen, die im Laufe der Jahrhunderte soviel geduldet und heute noch in Angst und Mühsal schwebt.

Nein; dies ist nicht der Weg. Das politische Problem als ein praktisches ist das Problem der Initiative, der Erfindung, des Schöpferischen und deshalb ein durchaus persönliches und individuelles. Alle Erkenntnis ist nützlich; aber keine wird mir je sagen, was ich tun soll, denn dies ist einzig und allein das Geheimnis meines Wesens und die Enthüllung meines Willens. Und bringt man auch das Problem auf die überpersönliche und objektive Formel: „Was soll die Welt tun? Was soll Italien tun?", so läßt es sich zwar abstrakt diskutieren, praktisch aber nicht lösen. Denn was die Welt tun soll und wird, das weiß und wird die Welt wissen, nicht ich; was Italien tun soll und wird, das weiß und wird Italien wissen, nicht ich. Die richtige Formel ist: „Was muß ich tun, der ich in der Welt, in Italien usw. lebe?"

Mit dieser Formel stellt und löst man das Problem auf ökonomischem Gebiet, wo jeder auf seinen Vorteil bedacht ist, auf das, was ihm gefällt und nicht Italien oder Europa oder der Welt. Und so auch auf politischem, insoweit es rein politisch und zweckbestimmt ist, wo jeder sich so gut er kann anpaßt und seinen Vorteil sucht oder, wenn dies unmöglich, mit guten wie bösen Mitteln nach Um-

gestaltung trachtet. Anders aber läßt es sich auch nicht auf ethischem Gebiet stellen und lösen, wo doch die überindividuelle Aufgabe gegeben ist, das Allgemeingültige und Gute auszuführen. Diese Ausführung bleibt aber immer dem Individuum, dem Einzelnen, der Person anheimgegeben und muß deshalb sein eigenes Werk sein, Werk der persönlichen Individualität im Dienste des Universellen, universell zwar, aber individuell geprägt und verschieden von dem eines jeden anderen Individuums. Die Ansicht, das moralisch handelnde Individuum müsse das ausführen, was der Verstand objektiv als das unter den gegebenen Umständen historisch zu verwirklichende Gute vorschreibt, diese Ansicht führt das praktische Problem wieder auf ein theoretisches zurück und noch dazu auf ein unlösbares, denn das in Frage stehende historisch zu verwirklichende Gute ist das dialektische Produkt des harmonischen Streites zwischen den moralischen Individuen und wird darum wohl als solches deutlich werden, kann aber von dem Einzelnen noch nicht erkannt werden im Augenblicke, da er sich zur Mitarbeit am großen Mysterium des Werdens anschickt, so wie der Vater den Sohn nicht kennt, wenn er ihn zeugt.

Und es ist nicht zu befürchten, daß mit dieser Ablehnung eines jeden ethischen Intellektualismus der Willkür und Laune des Einzelnen Bahn gegeben würde, denn das moralische Gewissen verlangt, daß jeder bei jedem Entschluß zur Tat auf den Grund des eignen Wesens hinabsteigt, rein und demütig der Stimme zu lauschen, die dort zu ihm spricht, und dann im Vertrauen auf die Vorsehung, die über allen menschlichen Dingen waltet, entschlossen und mutig der eignen Berufung zu folgen, was immer sie auch von ihm erheischt. Diese verschiednen „Berufungen" sind nichts anderes als die Bedürfnisse der Geschichte, die sich in den Individuen verpersönlichen und in Wettstreit, Verwicklung und Kampf des individuellen Handelns sich allmählich in dem Maße ordnen und einander unterordnen, zusammenfügen und verwirklichen, in dem sie sich zu verwirklichen fähig sind. Die Individuen entscheiden sich inmitten der widerspruchsvollen Wirklichkeit, inmitten der unbegrenzten Möglichkeiten des Handelns, richtig, wenn sie zu dem Bewußtsein gelangt sind, nicht anders handeln zu können und ihrem individuellen Gesetz zu gehorchen. Demzufolge bekennen sie sich, im allgemeinen oder besonderen ihres Lebens, als Konservative oder Revolutionäre, Autoritäre oder Liberale, Aristokraten oder Demokraten, Verehrer

oder Verächter der Traditionen, begrenzen sich selbst, unterscheiden sich dadurch von anderen und gesellen sich wiederum zu anderen unter gewissen allgemeinen Gattungsnamen. Und da das kurze menschliche Leben selten Wandelbarkeit des Werkes oder auszufüllenden Amtes zuläßt und deshalb die Berufungen in ihren Grundzügen für jedes Individuum nicht vielfältig sein und miteinander abwechseln können, so legt man — auch die Ausnahmen und außergewöhnlichen Fälle werden nicht ausgeschlossen — im politischen Leben den Hauptwert auf Zusammenhang und Beständigkeit, auf die, welche im Laufe ihres öffentlichen Lebens eine einzige Rolle spielen. Denn dadurch bieten sie Gewähr, daß sie sich ernsthaft selbst erforscht und befragt haben. Mißtrauisch aber ist man gegenüber Veränderungen und Bekehrungen, die zwar mitunter Korrekturen vorhergegangner Irrtümer und notwendiges Ergebnis ungeahnter geschichtlicher Wandlungen sein können, häufig aber doch auf Leichtfertigkeit und das Überwiegen utilitaristischer Antriebe über ethische hinweisen.

So entstehen aus dem Zusammenschluß von Individuen, die ungefähr ähnliche Bedürfnisse und Tendenzen haben, auf politisch-ökonomischem Gebiet die Korporationen und Syndakate, auf politisch-ethischem die sogenannten „politischen Parteien", die man häufig zu Unrecht mit den ökonomischen verwechselt. Das einfache und populäre Denken — und leider muß man hierzu auch Philosophen wie Rosmini zählen — steht den Parteien mit Mißbehagen gegenüber. Warum — sagen sie — und zu welchem Ende die Spaltung? Spaltet man sich in Fragen des öffentlichen Interesses, so ist das Beweis, daß sich persönliche Interessen eingeschlichen haben; sonst würden alle einig sein. Und der immer wieder geträumte Traum des populären Denkers ist die große Einheitspartei, die Partei der wohlgesinnten und anständigen Menschen; eine Partei, die nur den einen Mangel hätte, weder Partei noch politisch zu sein. Für uns könnten nach dem eben Dargelegten die Parteien eher des entgegengesetzten Fehlers bezichtigt werden; die Energie der individuellen Besonderheit zu verflachen und den Herdensinn zu züchten, führten sie in Wahrheit die Ordnung der Uniformität und Disziplin durch, die ihr Wahlspruch ist und sein muß. Tatsächlich aber führen sie sie ja nicht durch und die Partei ist nur Mittel und Aktionswerkzeug für die Persönlichkeit, um sich selbst und die eigenen ethischen Ideale zu verkünden und ihre Durchführung zu

erzwingen. Daher die Bedeutung der Parteiführer, aber auch der andern, die scheinbar in der zweiten Linie stehen, sich bescheiden im Schatten halten und doch an den Drähten ziehen. Was Bedeutung hat, ist also die Kraft der Persönlichkeit, in der sich das ethische Ideal zusammenfaßt und ausdrückt: die Parteien sind das, was die Individuen sind, die sie verkörpern und bilden.

So wie die Parteidisziplin nichts anderes ist als das Werkzeug für die politischen Persönlichkeiten, ihre Söldner für die Aktion in der Hand zu haben, so entwickelt jede Partei auch eine Ideologie oder Theorie — besser Pseudotheorie — zum Schein, als habe einzig sie sich der Wahrheit, Vernunft, Philosophie, Wissenschaft und Geschichte verbunden, Gottheiten, die das gegnerische Lager verlassen hätten. Aber Philosophie und Wissenschaft und die anderen Göttinnen alle stehen unparteiisch für alle Parteien oder vielmehr für keine ein, denn sie sind dazu bestimmt, nicht einer gegen die anderen beizustehen, sondern sie alle zu verstehen und zu umfassen. Die Pseudotheorien, mit denen die einzelnen Parteien ihr Programm begründen, mögen an und für sich richtig sein, wie zum Beispiel die Theorie der historischen Entwicklung in Antinomien, auf die sich der Liberalismus mit seinem schrittweisen Fortschritt stützt. Aber nichts verbindet sie mit der Partei als politischem, historisch determiniertem und individualisiertem Willen, der seine einzige Begründung in sich selbst hat (sit pro ratione voluntas). Und zwingt man sie in dieses Verhältnis, so füllen sie sich mit Unrichtigkeiten. Ein anderes Mal aber sind sie auch an sich schon unrichtig, wie die marxistischen Theorien des Mehrwerts, des historischen Materialismus und des Überspringens aus dem Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit. Sie drücken höchstens in scheinbar logischer, genau besehen aber phantastischer Form die Gefühle und praktischen Tendenzen der Partei aus, erfüllen aber trotzdem an dieser Stelle ihre Aufgabe. Eine andere Aufgabe haben die Ideologien nicht außer dieser rein oratorischen und propagandorischen, die sich oft an den Parteimännern und Führern selbst auswirkt und sie in den Netzen ihrer eigenen Sophismen fängt.

Auch die „Programme“ haben gewöhnlich einen fiktiven Teil zu strategischem Gebrauch, nämlich die Hoffnungen und Versprechungen, durch die sie die Gemüter bestechen und das Rennen gewinnen wollen. Aber sie haben auch einen anderen, realen Teil, der die Absichten und Pläne der Partei verkündet und unerläßlich ist, der

Aktion Angriffspunkt und Hauptrichtung zu geben. Diese Hauptrichtung muß gleichzeitig „allgemein" sein und wird deshalb im Verlauf der Handlung je nach den Ereignissen ständig verändert oder aufgegeben. Der fiktive Teil der Parteiprogramme, ihr allgemeiner unwirklicher Charakter, sowie die bewußten oder gefühlsmäßigen Sophismen der Ideologen geben — wohlverstanden nur dem populären Denken — Gelegenheit zu strenger und absprechender Kritik der Parteien: sie verkündeten nichts anderes als Lügen und Geschwätz und entbehrten jeglichen Ernstes. Dies jedoch ist ersichtlich ein oberflächliches Urteil, das sich an die Ideologien und abstrakten Programme klammert, deren Amt als Werkzeug aber nicht versteht und darum nicht begreift, daß die wirkliche Wesenheit nicht hier zu suchen ist, sondern im Willen der Personen selbst, die sich zu diesen in sich verschiedenen und organisch lebendigen Gemeinschaften, die man Parteien nennt, zusammentun.

Da die Programme ihre Abstraktheit am deutlichsten nicht dann enthüllen, wenn sie als Angriffswaffen gebraucht werden, sondern wenn sie die Probe der Verwirklichung bestehen müssen und vor allem, wenn die Parteien zur Regierung gelangen, pflegt man scharf zu unterscheiden zwischen Partei- und Regierungspolitik, zwischen dem Mann der Partei und dem der Regierung, zwischen dem Augenblick der kämpfenden Kritik und der ausführenden Tat. Aber auch dieser Unterschied ist ein rein empirischer: das soziale Leben bewegt sich in ewigen Wechselbeziehungen und wer opponiert, kritisiert und fordert, der regiert oder, was das gleiche besagt, beeinflußt die Regierung, so wie der, der regiert, auch Partei ist, das heißt dem Impuls der Partei gehorcht, der er sich verschrieben hat, oder dem der eignen Persönlichkeit, die an sich auch eine Partei bedeutet. Auch hier wäre es naiv, von dem Individuum etwas zu erwarten, was es als Individuum nicht leisten kann, weil es das überindividuelle Werk der Vorsehung ist; und daß ihm dies einfach durch Versetzung von einer sozialen Stellung in die andere oder von einem Posten des Kampfes und der Arbeit auf den anderen gelingen sollte. Die Synthese aus den Antithesen der Parteien ist nicht die Regierung, sondern die Geschichte.

Und so ist die Geschichte das Feld, auf dem sich die Parteien, das heißt die Individuen, in ihre verschiedenen und beweglichen Gruppierungen in Wahrheit sondern; Gruppierungen, die gar nicht so differenziert sind, wie man nach den verschiednen Etiketten, mit

denen sie sich schmücken, meinen sollte. Wären die Benennungen der Parteien lediglich von äußerlichen und zufälligen Tatsachen abgeleitet, so hätten sie wenigstens den Vorteil, den Informationsbedürftigen auf die Ursachen und historischen Umstände ihrer Bildung zu verweisen, gerade wie die Namen der Menschen auf die wirklichen Personen verweisen. Da aber die Parteien vermöge ihrer Ideologien und Anpassungsbestrebungen an politische Theorien ihre Namen zumeist den verschiedenen Elementen der politischen Theorie entnehmen, das Untrennbare trennen, sich „Liberale", „Konservative", „Demokraten", „Aristokraten", „Monarchisten", „Sozialisten" und ähnlich nennen, ist es der leidenschaftlichen politischen Sophistik stets ein leichtes, eine Bezeichnung in die andere umzukehren und zu beweisen, daß der Liberale der wahre Konservative, der Aristokrat der wahre Demokrat, der Antisozialist der wahre Sozialist, der Monarchist der wahre Republikaner ist: ein Beweis, der einzig den Nachteil hat, daß er mit der gleichen Logik vom Gegner umgekehrt werden kann. Vor kurzem haben wir in Italien sogar behaupten gehört, daß ein so diktatorisches Regiment, wie es der sogenannte „Faszismus" ist, eigentlich „liberal" sei: eine Behauptung, die sicherlich keine Lüge ist, das es ja in jedem politischen Regime, auch in dem despotischsten, Freiheit gibt; die aber irreführt, sobald sie eine Allgemeinheit mit der Miene vertritt, etwas Besonderes und Eigentümliches aufzutischen, und die anderen Parteien als antiliberale oder schlecht liberale verdammt. Behandelt man aber die Namen als Namen, respektiert sie auch, aber nur als Namen, und sucht oder erkennt in den Parteien ihr geschichtliches Wesen und die Individuen, die sie zusammensetzen und leiten, so werden diese Umkehrungsspielereien und Sophismen verhindert, weil man dann die Wirklichkeit der Parteien vor Augen hat, die da bedeutet Mannigfaltigkeit der Gefühle und Temperamente, der geistigen Entwicklung, der Kultur, der Erziehung, der Berufung. Dann ist es ebenso unmöglich, die Begriffe Liberalismus, Autoritarismus und Sozialismus miteinander zu verwechseln, wie den vornehmen, an Kultur und Geist modernen Piemontesen Camillo Cavour, den preußischen Junker Otto von Bismarck und den mit Hegelscher Philosophie ausgerüsteten apokalyptischen Juden Karl Marx.

## IV. DIE EMPIRISCHE WISSENSCHAFT DER STAATSKUNST

Die hier abgeleiteten philosophischen Sätze werden vielleicht dem, der vom Schauspiel der Staatsdebatten und politischen Kämpfe befangen ist, als äußerste Abstraktion erscheinen, gleichsam als ein Herausspringen aus der Welt in ein Bereich des Wesenlosen. Da sie jedoch wie alle philosophischen Thesen in das Innere, zum schöpferischen Geiste, der einzigen Quelle aller Dinge, zurückleiten, sind sie im Gegenteil höchste Konkretheit; abstrakt und unwirklich hingegen ist jene stofflich aufgefaßte Welt, von der die Menschen sich beherrschen und unterdrücken lassen. In diese Sätze ist die ganze Geschichte, vergangne und gegenwärtige, eingeschlossen — „die Erfahrung von den heutigen und die Lehre von den alten Dingen", wie Machiavelli gesagt hätte. — Und ohne die Geschichte, auf die sie sich beziehen und anspielen, kann man sie nicht wohl verstehen, wie andererseits die Geschichte ohne sie, die ihre Seele sind, unverständlich bleibt. Die Geschichte der praktischen menschlichen Aktivität in ihrer doppelten Form von ökonomischer oder rein politischer Geschichte und von ethisch-politischer oder moralischer Geschichte zu deuten, ist der Zweck einer Philosophie der Politik. Ein Zweck, den sie nicht jetzt erst zum erstenmal ausführen soll, sondern den sie immer ausgeführt hat, denn immer verstand man unter Geschichte Erzählen und gleichzeitig über das Erzählte Reflektieren, und so hat man immer über Politik und Moral philosophiert und ist sich ihres Wesens irgendwie bewußt geworden.

Berechtigt ist andererseits das im Laufe dieses Erkennens entstehende Bedürfnis, das Erkannte oder doch das wichtigste davon im Geist festzuhalten, und zwar in der Form, die es der Erinnerung am leichtesten macht, dies sowohl im Interesse des Handelns als auch für den weiteren Fortschritt der Erkenntnis. Dies ist auf jedem Gebiet des Erkennens und Handelns der Ursprung der sogenannten „empirischen Wissenschaft", in unserem Falle der empirischen Wissenschaft der Politik.

Die Hauptaufgabe dieser empirischen Wissenschaft ist es, die zahllosen Gegebenheiten der Geschichte — hier besonders der ökonomischen oder politischen und der ethisch-politischen — auf Typen und Klassen zu bringen, und zwar ihrem abstrakten Gehalt, das ist ihrem Stoff nach begriffen und ihres besonderen Lebens, das ist ihrer geistigen Form oder auch Individualität, entkleidet. Aus der Klassifi-

kation entwickeln sich die sogenannten empirischen Gesetze, denn die Grundzüge der verschiedenen Typen von Gegebenheiten festlegen bedeutet gleichzeitig sie in Beziehung zueinander bringen und die Harmonie oder Disharmonie ihrer Wirkungen bestimmen. Da man aber bei dieser ganzen Festsetzung von Klassen und Gesetzen mit Abstraktionen arbeitet, das Unteilbare abteilend, muß man ständig zu begrifflichen Fiktionen Zuflucht nehmen.

So stellt man sich vor, gleichsam um die bedeutenderen politischen Gegebenheiten und Individuen vor den anderen minder bedeutenden herauszuheben, daß die „Souveränität", das ist der Staat selbst, aus bestimmten Persönlichkeiten besteht und aus anderen nicht, daß Souveränität und Staat verpersönlicht sind, obgleich doch eigentlich ihre einzige Realität in dem sie konstituierenden Verhältnis besteht. Diese fiktive Vorstellung bricht anderen Bahn, die zum Beispiel gewisse Arten des geschichtlichen Lebens — wie das athenische — herausheben und es von anderen — wie das persische — unterscheiden wollen und zu diesem Zweck das Schema des demokratischen, monarchischen oder aristokratischen Staates konstruieren. Um weiterhin innerhalb des einzelnen Staates die verschiedenen Teile des sozialen und moralischen Lebens miteinander in Beziehung zu bringen, die Verfassungsformen mit Ackerbau, Handel und Industrie, die Oekonomie mit dem Krieg, die Religion mit der Regierung, das Staatswesen mit den Nationalitäten und Sprachen und so fort, stellt man die ähnlichen Fälle zusammen und stellt so Typen auf, wie Theokratie, Agrar-, Handels-, Industrie-, Militär-, Volks-, Mehrvölkerstaat und dergleichen mehr. Ja die erste Vorstellung, die allen genannten vorausgeht, ist die Vorstellung von dem einzelnen, gegen die anderen abgeschlossenen Staat, während unter dem nunmehrigen Gesichtswinkel die Geschichte immer universell ist, das heißt die verschiedensten Beziehungskomplexe zwischen allen Bewohnern dieser Erde deutet — von denen nicht zu sprechen, die sich in Zukunft zu den Bewohnern anderer Planeten anknüpfen könnten! — Komplexe, die man nur willkürlich in zwischenstaatliche und innerstaatliche teilen kann. Jedoch ohne diese Vorstellung wäre es unmöglich, die Gesetze des Staats- und Völkerrechts, des öffentlichen, privaten, bürgerlichen, Straf-, Handelsrechts und dergleichen mehr zu konstituieren.

Die Struktur des *gemischten* Staatstypus, die Einteilung in drei *Staatsgewalten*, die Determination der verschiedenen

Zwecke, die der Staat sich setzt oder setzen kann, die Gegenüberstellung und das Zusammenstimmen der Begriffe Staat und Individuum, die Physiognomie der verschiedenen Parteien, zwischen denen sich der politische Kampf abspielt, und viele andere Begriffe dieser Art könnte man als Beispiele für die Klassifizierungsarbeit der empirischen Staatswissenschaften heranziehen. Und wollte man einzelne Beispiele von Gesetzen erwähnen, so genügte es, an das der Rotation der politischen Formen zu erinnern, von denen eine jede vermöge ihrer eigenen Degeneration in die folgende übergeht; oder an die Gesetze, die Landwirtschaft und Feudalkonstitution, Handelswirtschaft und Demokratie in ein Verhältnis zueinander bringen; oder an die andern von der wohltätigen Bedeutung der politischen Freiheit für das öffentliche Leben und vom lähmenden Einfluß des Absolutismus und Despotismus und dergleichen mehr.

Alle diese klassifizierenden oder normativen Ordnungen, Gesetze und Probleme bilden also den Inhalt der Staatenkunde, einer Wissenschaft, die nicht erst erfunden werden muß, denn zu ihr gehören schon die klassischen und noch heute lebendigen und lehrreichen Bücher der Griechen und Römer, vor allem der aristotelische Traktat; dann in der Literatur der Renaissance, besonders der italienischen, vor allem der „Principe“, die „Discorsi“ und andere Schriften Machiavellis und schließlich die der englischen, französischen und deutschen Publizisten des 18. und 19. Jahrhunderts. In der Neuzeit gesellte sich zur Staatswissenschaft oder Politik, wie man sie traditionell nannte, als Geleit und Rivalin die sogenannte Soziologie, die in dem beschränkten Teil, der von ihr beachtenswert ist, einen Erweiterungsversuch der alten Wissenschaft auf gewisse Lebensformen und Typen darstellt, die zwar auch zum politischen Leben gehören, aber vernachlässigt worden waren, weil sie nichts mit öffentlichem Recht, Regierung, Krieg und Staatsverträgen, kurz all dem, was man Politik nannte, zu tun hatten.

Wer nun die Struktur und Genese der empirischen Wissenschaft im allgemeinen und der Politik und Soziologie im besonderen kennt, dem klingt nichts seltsamer als jene Behauptung einiger Vertreter dieser Wissenschaft — wir fanden sie auch in einem berühmten italienischen „Traktat der Soziologie“ —: diese Lehre sei frei von Philosophie und gründe sich ohne jede philosophische Spekulation direkt auf die tatsächlichen Gegebenheiten. Die Tatsachen, auf die

sie sich gründet, sind im besten Fall die kritisch überlieferten der Geschichtschreibung, im schlimmsten die wenig kritischen Berichte der Zeitungen von den Ereignissen des Tages — und von den Zeitungen wird in jenem Traktat viel Gebrauch gemacht —. Aber Geschichte wie Journalistik bleiben immer nichts anderes als Geistesformen, die das Denken, also die Philosophie, schafft, um Handlungen und Ereignisse darzustellen und zu deuten. Die empirische Wissenschaft vermag zwar diesen Tatberichten und philosophischen Deutungen, dadurch, daß sie sie schematisiert, Seele und Sinn zu nehmen, aber sie vermag nicht, ihrer zu entraten, und also auch nicht des Denkens und der Philosophie, die ihnen das Leben gab, sowenig wie der Schlächter der Tiere, aus denen er Schlachtfleisch macht. Der berühmte Abscheu vor der Philosophie führt auch in diesem Falle nur dazu, eine ärmliche Vulgärphilosophie einzuschmuggeln und den eignen Launen und Leidenschaften inmitten der strengen Theoreme der mechanischen Wissenschaft von Staat und Gesellschaft freien Lauf zu lassen.

Wer aber andrerseits Struktur und Entstehung der empirischen Staatswissenschaft im Auge behält, wird ihre Aufgabe und ihre Notwendigkeit verstehen. Er wird sich davor hüten, in ihrem Namen das Werk der Philosophie und Geschichte zu leugnen oder zu usurpieren, wohl aber darauf bedacht sein, ihre Nützlichkeit gegen die philosophischen Räsonierer zu verteidigen, eine durch ihre eigne Entstehungsgeschichte gegebene mittelbare Nützlichkeit. In dieser Hinsicht wäre es für den Philosophen pedantisch, Kritik zu üben an der Theorie der Souveränität, der drei Staatsformen und -gewalten, der Rotation der Formen, der Zwecke des Staats, der Rechte des Bürgers und all den anderen. Diese Kritik hört jedoch auf pedantisch zu sein und wird ernsthaft, betrachtet man sie als pflichtgemäße Ablehnung der Schemata der empirischen Staatswissenschaft, sobald diese als philosophische Prinzipien verkleidet in Philosophie und Geschichtsschreibung eingeführt werden. Die Philosophie selbst muß sich dagegen auflehnen, wenn sie sieht, wie durch das Werk der empirischen Staatswissenschaft die Einheit zerbricht, das Untrennbare getrennt wird und überall die begrifflichen Fiktionen zunehmen. Und nicht minder die Geschichtswissenschaft, die ihre Mannigfaltigkeit uniformiert und ihre lebendigen Farben zu einem nichtssagenden Grau zusammengetüncht sieht. Sie hätten sich zwar gern zu dieser Unterbrechung ihres Werkes bequemt um des

Vorteils willen, der dem Werke selbst daraus hätte erwachsen können; aber sie dürfen nicht zulassen, daß das, was ein Hilfsmittel sein sollte, sich in ein Hindernis verwandelt. Wohl ist es richtig, zu einem bestimmten Zweck Monarchie und Demokratie voneinander zu unterscheiden; aber diese empirische Unterscheidung darf nicht an der Einsicht hindern, daß zwei monarchische Staaten einander wesentlich unähnlicher sein können als eine Monarchie und eine Demokratie. Denn in der Geschichte kommt es nicht auf die abstrakten Formen an, sondern auf die konkrete politische und moralische Realität. Wohl ist es richtig, verschiedne Formen miteinander zu kombinieren, um gewisse Unzuträglichkeiten vermeiden zu können und das zu erreichen, was man „gemischten Staat" oder „besten Staat" nannte; aber man darf nicht vergessen, daß der beste Staat nur der ist, der den menschlichen Fortschritt fördert, in welche Ordnung man auch immer die abstrakte Form seiner Verfassung bringen möge. Wohl ist es richtig, die politischen Parteien, die liberale wie die konservative, die radikale wie die sozialistische empirisch zu definieren; aber die tatsächliche Fragestellung ist nicht, wie man es anfangen soll, ein guter Liberaler oder Konservativer oder Sozialist oder Radikaler zu sein, sondern wie man unter diesen oder jenen gegebnen Umständen handeln und sich der Realität anpassen soll, die ja weder radikal noch sozialistisch, weder konservativ noch liberal ist. Wohl ist es richtig, neue Institutionen zu erfinden, um die Streitigkeiten zwischen den verschiednen Staaten zu regeln; aber man darf sich nicht einbilden, daß daraus die Gemeinschaft der Völker, die Einheit des Menschengeschlechts oder der Weltstaat entsteht oder entstehen wird. Denn diese Gemeinschaft, diese Einheit, dieser Weltstaat hat immer bestanden und nennt sich Geschichte. Und das Leben dieser civitas mundi verläuft so jetzt wie immer mitunter friedlich, mitunter bewegt und heftig, genau wie das Leben der einzelnen civitates oder Staaten.

Die gleiche Rolle als Hilfsmittel und nicht als endgültige Bestimmung spielen die Gesetze der empirischen Staatswissenschaft gegenüber dem Willensentschluß, wenn sie als Vorschriften und Ratschläge auftreten. Sind solche Vorschriften und Ratschläge nutzlos? Man sagt gewöhnlich, Ratschläge würden stets im Bewußtsein gegeben, daß sie nicht befolgt werden. Und das ist wahr. Aber man müßte hinzufügen: man gibt sie auch nicht, damit sie befolgt würden, sondern eben gerade als Ratschläge, als praktische Möglich-

keiten, die sich der um einen Entschluß Ringende vergegenwärtigen soll und auf der Suche nach Lösung nicht vernachlässigen darf. Befolgt er sie auch nicht, so wird er sie doch immer im Geist abwägen und nicht ohne Wirkung auf seinen Entschluß. Und wenn er sie befolgt, so liegt der Fall doch nicht viel anders, weil Entschluß und Handlung nur scheinbar mit dem Ratschlag identisch sind, in Wirklichkeit aber insofern sich von ihm unterscheiden, als sie immer mein Entschluß und meine von mir geschaffne Tat sind. Darüber hinaus könnte man sogar sagen, daß Ratschläge gegeben würden, damit sie nicht befolgt werden. „Sieh du zu!" das ist der ausdrückliche Schluß oder tiefere Sinn eines jeden ehrlichen Rates. Und nicht so ganz Unrecht hatte jener Marktschreier und Demagoge, der sogenannte „Spedito von Porta San Piero", von dem Villani berichtet. Mit seinen feurigen Reden hatte er die Florentiner zu der Schlacht, die zur Niederlage von Monteaperti führte, aufgewiegelt, und als ihm hinterher in der Verbannung einer seiner Gegner, der schon von Dante erwähnte Messer Tegghiaio Aldobrandi, vorwarf, sich und sie durch seine anmaßenden Ratschläge in solches Elend gebracht zu haben, erwiderte er unverfroren: „Und ihr, warum glaubtet ihr daran?" Er hatte in der Tat seiner Natur nach des Amts gewaltet, das ihm die Vorsehung zugedacht, des Amts des Demagogen, der da anspornen und aufwiegeln soll; die andern aber, die Vernünftigen und Gesetzten, die sich nicht um die Gunst der Menge zu kümmern brauchten, hätten besser ihres eignen Amtes walten und ihm widerstehen müssen, statt seinem rednerischen Feuer zu unterliegen und so auch einen Teil der Schuld an dem, was geschehen, auf sich zu laden.

Weswegen also unternahm ich es von neuem und mit größter Sorgfalt, den Unterschied zwischen Theorie und Praxis, zwischen Philosophie der Politik und Politik zu erörtern? Etwa um den Philosophen Bescheidenheit anzuempfehlen, nicht mit unangebrachter und unlogischer Philosophie das schon genugsam verwirrte politische Leben noch mehr zu verwirren? Ja, gewißlich: auch daran dachte ich. Aber ich bekenne, daß mich hauptsächlich die Sorge um das Gegenteil dazu trieb, nämlich das geschichtliche Urteil vor der Befleckung mit praktischer Politik, die ihm Weite und Vorurteilsfreiheit raubt, zu bewahren. Und diese Sorge ist auf ihre Art auch Politik und hohe Politik; wenn anders das wahr ist, was der alte Aristoteles, der Vater der Staatswissenschaft, über den Gegensatz

zwischen tätigem und beschaulichem Leben gesagt hat: „praktisch sei nicht nur das Tun, das auf die Wirklichkeit zielt, sondern ebenfalls und weit mehr noch Betrachtung und Reflexion, die Ursprung und Ziel in sich selber haben und durch Erziehung des Geistes das richtige Handeln vorbereiten.*

*** Dieser Aufsatz ist dem gleichzeitig bei uns erscheinenden Werke von Benedetto Croce „Grundlagen der Politik" entnommen. Übersetzt von Hans Feist.**

# DIE PROBLEMATIK DER RECHTSIDEE

VON

GUSTAV RADBRUCH

Nichts ist kennzeichnender für die utilistische und positivistische Rechtsphilosophie des jetzt abgeschlossenen Zeitalters als die Tatsache, daß sie des Gedankens der Gerechtigkeit entraten zu können, höchstens das Wort Gerechtigkeit als einen anderen Namen für die Zweckmäßigkeit des Rechts oder die Gesetzmäßigkeit der Rechtspflege erinnerungshalber beibehalten zu müssen glaubte. Auch der Verfasser dieser Zeilen spricht seine früheren Arbeiten von diesem Mangel nicht frei. Eines Besseren aber belehrte ihn nicht etwa philosophische Spekulation, sondern politisches Erleben. Der gesamte politische Tageskampf stellt sich ja dar als eine einzige endlose Diskussion über die Gerechtigkeit. Anderen vorzuenthalten, was er selbst beansprucht; anderen gewähren zu müssen, was er selbst sich nimmt; für sich nicht fordern zu dürfen, was sonst auch ein anderer fordern könnte: das ist die Art der Vorwürfe, Forderungen und Widerlegungen, die zwischen dem Politiker und seinem politischen Gegner wie Federbälle unaufhörlich hin- und widerfliegen; die stillschweigende Voraussetzung davon aber bei allen streitenden Teilen, daß, was dem einen recht ist, dem anderen billig sein müsse — das heißt aber, die Idee der Gerechtigkeit. Ist nun Philosophie nichts anderes als die Deutung des Lebens, die Herausstellung seines Sinngehalts, so ist insbesondere Rechtsphilosophie Deutung, Sinnerfassung der Tagespolitik, und umgekehrt der Kampf der politischen Parteien eine großartige rechtsphilosophische Diskussion, wenn man ihn nur als solche zu deuten vermag.

Die Aufzeigung des Waltens der Gerechtigkeitsidee in der politischen Wirklichkeit ist freilich noch kein rechtsphilosophischer Beweis ihrer Geltung. Eine Deduktion der Idee der Gerechtigkeit ist

aber deshalb weder möglich noch notwendig, weil sie gleich dem Guten, dem Wahren, dem Schönen zu jenen absoluten Werten gehört, die, im tiefsten Sinne selbständig und selbstverständlich, einer weiteren Ableitung weder fähig noch bedürftig sind. Man könnte sogar versucht sein, jene anderen Werte als letzten Endes in der Gerechtigkeit begründet, diese als den letzten Endes allein absoluten Wert aufzufassen. Es ist mehr als eine Metapher, wenn man von poetischer Gerechtigkeit redet, und mehr als eine Analogie, wenn man in dem Verhältnis der Formen und der Farben, der Verteilung der Flächen und der Massen eines Bildwerks eine Art ästhetischer Gerechtigkeit walten fühlt. Es ist wohl möglich, in der Wahrheit ein „der Sache gerecht werden" zu finden und mit der Sprache der Bibel Sittlichkeit und Gerechtigkeit gleichzusetzen, mit der Lehre Platos in der Gerechtigkeit die Universaltugend zu sehen. Es ist ein Weltbild denkbar, das alles Seiende als eine Ordnung von wohl abgewogener Gerechtigkeit, als einen Kosmos betrachtet.

Aber wir wollen solche unbeweisbare Überordnung der Gerechtigkeit über alle anderen Werte auf sich beruhen lassen und uns damit begnügen, den entgegengesetzten Standpunkt zurückzuweisen, als sei die Gerechtigkeit nicht in dem gleichen Grade in sich selbst begründet wie jene anderen erhabenen drei, vielmehr aus ihnen ableitbar. Insbesondere wäre es irrig, das Gerechte als eine Art des sittlich Guten zu kennzeichnen. Wohl ordnet sich die Gerechtigkeit, als menschliche Eigenschaft verstanden, die subjektive Gerechtigkeit dem Sittlichen ein, aber sie kann nur beschrieben werden als die auf objektive Gerechtigkeit gerichtete Gesinnung: diese jedoch kann schon deshalb der Sittlichkeit nicht zugezählt werden, weil ihr Gegenstand kein möglicher Gegenstand sittlicher Beurteilung ist — nicht der Mensch und sein Wille, sondern das Verhältnis zwischen den Menschen.

Aber wir haben bisher verabsäumt, das Wesen der Gerechtigkeit zu beschreiben. Daß Gerechtigkeit sich in irgendeinem Sinne als Gleichheit kennzeichne, dürfte nicht bestritten werden. Aber sofort tauchen zweierlei Fragen auf: Gleichheit wovon, von Leistungen oder von Persönlichkeiten? Gleichheit in welchem Sinne, absolute oder relative Gleichheit, jedem das Gleiche oder jedem das Seine? Beide Unterscheidungen werden verbunden in einer bedeutsamen und fruchtbaren Lehre, welche bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus in keiner Rechtsphilosophie fehlen durfte, um

seither, mit Ausnahme der katholischen Rechtsphilosophie, fast spurlos zu verschwinden: in der aristotelischen Unterscheidung zwischen austeilender und ausgleichender Gerechtigkeit (dikaiosyne dianemetike und diorthotike, justitia distributiva und commutativa).

Ausgleichende Gerechtigkeit bedeutet die Forderung absoluter Gleichheit beim Austausch von Leistungen, z. B. Gleichheit zwischen Arbeit und Lohn, Schade und Ersatz, nach manchen Auffassungen auch Schuld und Strafe; austeilende Gerechtigkeit bedeutet die Forderung relativer Gleichheit in der Behandlung von Personen, Verteilung von Lasten und Vorteilen nach Tragfähigkeit und Bedürfnis, nach Schuld und Verdienst. Dort ein Verhältnis zwischen zwei Personen, unter denen ein Austausch stattfindet, hier ein Verhältnis mindestens zweier Personen zu einer dritten, die unter ihnen eine Verteilung vornimmt. Die ausgleichende Gerechtigkeit gilt für den Verkehr zwischen rechtlich Gleichgeordneten, d. h. für das Privatrecht, die austeilende Gerechtigkeit dagegen im Verhältnis der Über- und Unterordnung: im öffentlichen Recht.

Das Verhältnis zwischen austeilender und ausgleichender Gerechtigkeit ist aber nicht das der Nebenordnung, vielmehr setzt die ausgleichende Gerechtigkeit einen Akt der austeilenden Gerechtigkeit voraus. Sie ist die Gerechtigkeit zwischen Gleichgeordneten — es muß also zuvor die austeilende Gerechtigkeit die Beteiligten einander gleichgestellt, ihnen den gleichen Status zuerteilt haben. So dürfen wir die austeilende Gerechtigkeit als das Grundprinzip des Rechts und als seinen Grundsatz betrachten, die Gleichen gleich, die Ungleichen ungleich zu behandeln.

Eine Anordnung, welcher nicht einmal der Wille innewohnt, Gleiche gleich und Ungleiche ungleich zu behandeln, etwa eine Ausnahmeverordnung gegen individuell bestimmte Personen oder Personengruppen, kann positiv geltend, kann zweckmäßig, ja notwendig und deshalb auch absolut gültig sein — aber den Namen Recht sollte man ihr verweigern, denn Recht ist nur, was der Gerechtigkeit zu dienen wenigstens bezweckt, wie Wissenschaft nur ist, was — mit oder ohne Erfolg — im Dienste der Wahrheit geschieht. Gerechtigkeit ist die artbestimmende Idee des Rechts.

Aus der Gerechtigkeit ist aber nur die Form Rechtens herzuleiten, nicht sein Inhalt. Gerechtigkeit lehrt zwar Gleiche gleich, Ungleiche ungleich zu behandeln, bleibt aber die Antwort auf die beiden Fragen schuldig, wie sie zu behandeln seien und wer als gleich oder als un-

gleich zu erachten sei. Denn Gleichheit ist nicht gegeben, gegeben sind nur Dinge so ungleich „wie ein Ei dem anderen", Gleichheit ist immer nur Abstraktion von gegebener Ungleichheit unter einem bestimmten Gesichtspunkt, und diesen Gesichtspunkt vermag für das Gebiet des Rechts nur die Besinnung auf dessen Zweck zu liefern, nur sie auch die Frage nach der Art der Behandlung der als gleich oder ungleich Erachteten der Lösung zuzuführen.

Nur Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit zusammen vermögen eine nach Form und Inhalt bestimmte Rechtsidee zu liefern. Sie fordern einander, wie Form und Inhalt sich fordern — aber zugleich widersprechen sie einander. Zweckmäßigkeit, die ihrer Natur nach individualisieren möchte, stößt fortwährend an die Schranken der Gerechtigkeit, die nach ihrem Wesen generalisieren muß. Der Kampf zwischen Verwaltung und Verwaltungsgerichtsbarkeit, das Ringen zwischen Gerechtigkeits- und Zweckmäßigkeitstendenz im Strafrecht und auf anderem Gebiete der Widerspruch pädagogischer und disziplinärer Forderungen in jeder Massenerziehung veranschaulichen dieses Spannungsverhältnis. Generalisierung und Individualisierung vertragen sich von Fall zu Fall auf der mittleren Linie irgendeines Grades von Spezialisierung, die aber, wie es nach dem Wesen des Rechts nicht wohl anders sein kann, der Generalisierung näher steht als der Individualisierung, nur eine Art, ein minderer Grad der Generalisierung und letzten Endes doch im Gegensatz zur Individualisierung bleibt.

Aber Zweck und Zweckmäßigkeit des Rechts bedürfen genauerer Bestimmung. Sie können ihre letzte Begründung nur dort finden, wo letzten Endes alle Zwecksetzungen ihre Rechtfertigung suchen müssen: bei den absoluten Werten. Zweckmäßiges Recht heißt wertförderliches Recht. Geht in der Form Rechtens der absolute Wert der Gerechtigkeit unmittelbar in Erfüllung, so hat das Recht mit seinem Inhalte der Verwirklichung anderer absoluter Werte, des Guten, des Wahren, des Schönen, mittelbar zu dienen. Diese Werte aber kann man nach Maßgabe des Gegenstands, an dem sie in Erfüllung gehen, in drei Gruppen ordnen: das Gute verkörpert sich in Einzelpersonen oder in Gesamtpersonen, in Menschengesamtheiten, das Schöne und das Wahre in künstlerischen, wissenschaftlichen Werken. Nichts auf der Welt kann Träger eines absoluten Wertes sein als individuelle Persönlichkeiten, kollektive Gesamtheiten und kulturelle Werke. Da man aber allen dreien nicht gleichmäßig dienen kann, muß das Recht

sich entscheiden, ob es individualistisch der Vervollkommnung des Einzelnen, überindividualistisch der Festigung der Gesamtheit oder transpersonal der schöpferischen Leistung dienen will, ob, schlagwortmäßig ausgedrückt, Persönlichkeit und Freiheit, oder Nation und Macht oder Kultur sein letztes Wort sein soll. Diese weltanschauliche Entscheidung findet ihren Ausdruck in der parteipolitischen Stellungnahme. Die Mannigfaltigkeit der konservativen, liberalen, demokratischen, sozialistischen Parteiideologien hat, was im einzelnen hier nicht nochmals nachgewiesen werden soll, ihre ewige Wurzel in jener Dreifaltigkeit weltanschaulicher Möglichkeiten. Die Frage nach dem Zweck des Rechts führt also mitten in einen Kampf hinein, dessen eindeutige Entscheidung mit wissenschaftlichen Gründen hoffnungslos ist. Die letzte Haltung einer wissenschaftlichen Rechtsphilosophie zu der Frage nach dem Zwecke des Rechts muß deshalb ein Relativismus sein, der den Gegensatz darstellt, ohne zu ihm Stellung zu nehmen, die Stellungnahme aber der aus der Tiefe der Persönlichkeit geschöpften Überzeugung des Einzelnen überläßt.

Relativismus aber kann nicht das letzte Wort über die Rechtsidee bleiben. Sie kann die rechtliche Stellungnahme nicht der individuellen Überzeugung überlassen. Das Recht als eine Ordnung des Zusammenlebens erheischt, um die Pflichten des einen mit den Rechten des anderen in Einklang zu bringen, e i n e Norm über allen. Aus dieser Notwendigkeit einer überindividuellen, sicheren Norm, andererseits aus der Unfähigkeit des Relativismus, eine solche Norm zu liefern, ergibt sich die Nötigung, daß, was eindeutig nicht f e s t g e s t e l l t werden kann, unzweideutig f e s t g e s e t z t werde, und zwar von einer Stelle, die es auch d u r c h z u s e t z e n in der Lage ist. So erweist sich die Rechtssicherheit als die dritte Seite der Rechtsidee, als ihre Folge aber die Notwendigkeit positiver Rechtssetzung durch eine durchsetzungsfähige Macht und die Geltung des von dieser Macht gesetzten Rechtes. Es gehört zur Idee des Rechts positiv von einer Macht getragen und in diesem Sinne geltendes Recht zu sein.

Die tiefen Widersprüche, in welche dadurch die Forderungen der Gerechtigkeit und der Zweckmäßigkeit einerseits, der Rechtssicherheit andererseits geraten, Widersprüche der Rechtsidee mit sich selber, liegen auf der Hand. Trotz der grundsätzlichen Gegensätzlichkeit zwischen Idee und Faktum tritt im Gebiete des Rechts die Idee in jene eigenartig nahe Beziehung zur Tatsächlichkeit, die man als

die „Normativität des Faktischen“ beschrieben hat. Es zeigt sich eine tief paradoxe Bedingtheit des Rechts durch Willkür und Macht trotz gleichzeitigen Gegensatzes zwischen Willkür und Macht auf der einen und Recht auf der anderen Seite. Hier hat die Rechtsentstehung durch Rechtsbruch, die merkwürdige Tatsache, daß der versuchte Hochverrat schweres Verbrechen, der vollendete Hochverrat aber neuer Rechtsboden ist, ihren rechtsphilosophischen Ort, aber nicht nur die Tatsache der Revolution, sondern schon die Erscheinung des Gewohnheitsrechts. Nicht nur die Geltung des Rechts ist durch das Bedürfnis nach Rechtssicherheit bestimmt, viel mehr in mannigfacher Hinsicht auch sein Inhalt. Die Forderung sicherer Handhabbarkeit des Rechts, seiner „Praktikabilität“, prägt dem Rechte vielfach Züge auf, die mit der individualisierenden Zweckmäßigkeit in Widerspruch stehen, zieht z. B. scharfe Grenzen da, wo das Leben nur fließende Übergänge kennt. Die Rechtskraft gewährt im Interesse der Rechtssicherheit auch inhaltlich unrichtigen Entscheidungen Geltung für diesen Einzelfall und der „Präjudizienkult“ noch über diesen Einzelfall hinaus. In der Verjährung, der Ersitzung, dem privatrechtlichen Besitzschutz und dem völkerrechtlichen Status quo wird im Interesse der Stetigkeit, also der Sicherheit des Rechtslebens, auch dem rechtswidrigen Faktum entrechtende oder berechtigende Wirkung beigemessen. In allen diesen Fällen tritt die Rechtssicherheit nicht nur möglicherweise mit Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit, vielmehr sogar die Rechtssicherheit von heute mit der Rechtssicherheit von gestern in Widerspruch.

Wir sahen, wie die Gerechtigkeit als Form des Rechts die Zweckmäßigkeit zu ihrer Erfüllung mit einem Inhalt fordert und wie der Relativismus jeder Zweckauffassung die weitere Forderung nach einer Sicherstellung des Rechts hervortreibt, wie aber die drei durch einander geforderten Seiten der Rechtsidee: Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit, Rechtssicherheit sofort miteinander in Widerspruch treten. Man könnte versucht sein, diesen Widerspruch dadurch zu lösen, daß man für die drei Prinzipien eine redliche Arbeitsteilung nach Maßgabe des Arbeitsgebiets in Vorschlag brächte: an der Gerechtigkeit wäre zu ermessen, ob eine Anordnung überhaupt die Form Rechtens an sich trage, dem Begriff des Rechts überhaupt unterstellbar sei, nach Maßgabe der Zweckmäßigkeit wäre zu entscheiden, ob sie ihrem Inhalte nach richtig sei, schließlich nach dem Maße der gewährten Rechtssicherheit wäre zu beurteilen, ob ihr

Geltung zuzusprechen sei. In der Tat entscheiden wir allein nach dem Maßstabe bezweckter Gerechtigkeit, ob eine Anordnung überhaupt rechtlicher Natur sei, ob sie dem Begriffe des Rechts entspreche. Aber über den Inhalt des Rechts bestimmen alle drei Prinzipien. Die Masse des Rechtsinhalts wird vom Prinzip der Zweckmäßigkeit beherrscht. Aber eine kleine Reihe grundsätzlich wichtiger Vorschriften ist allein von der Gerechtigkeit diktiert, etwa die Gleichheit vor dem Gesetze, die Gleichheit der Gesetze ohne Rücksicht auf Geschlecht, Geburt und Stand, das Verbot der Ausnahmegerichte. Schließlich trägt auch der Grundsatz der Rechtssicherheit zum Rechtsinhalte bei: so sind, wie gezeigt wurde, Ersitzung, Verjährung, Besitzschutz, Rechtskraft, die Ergebnisse der „Praktikabilität" allein auf das Bedürfnis nach Rechtssicherheit zurückführbar. Andererseits kann die Geltung nicht unbedingt und ausschließlich mit der durch positive Rechtssetzung gewährten Rechtssicherheit gerechtfertigt werden. Freilich hat der Jurist als solcher, Diener in erster Linie der Rechtssicherheit, wie er es ist, kraft bewußter methodischer Selbstbeschränkung den Geltungswillen jedes positiven Rechts seiner wirklichen Geltung gleichzuachten. Der Rechtsphilosoph aber hat, wenn eine zwar positive, aber unzweckmäßige oder gar ungerechte Norm Geltung heischt, sich zu fragen, inwieweit die durch sie gewährte Rechtssicherheit ihrer Unzweckmäßigkeit und Ungerechtigkeit gegenüber ins Gewicht fallen kann. Wird er auch meist zu dem Ergebnis gelangen, daß im Interesse der Rechtssicherheit die Unzweckmäßigkeit oder Ungerechtigkeit zu tragen sei, so ist doch die Rechtsphilosophie keineswegs eine ancilla jurisprudentiae, die dem Anspruche des positiven Rechts, als geltendes Recht angesehen zu werden, in jedem Falle sich ohne Widerspruch zu unterwerfen hätte. Die überpositive und in diesem Sinne naturrechtliche Wertung des positiven Rechts, nicht nur nach seiner Form und seinem Inhalte, sondern auch nach seiner Geltung ist mit dem Wesen der Rechtsphilosophie untrennbar verbunden, und es ist ein Verdienst der katholischen Rechtsphilosophie, auch im Zeitalter des Rechtspositivismus das Bewußtsein davon immer lebendig erhalten zu haben. Da nun aber Rechtsphilosophie nur die wissenschaftliche Darstellung der Stellung jedermanns zum Rechte ist, folgt, daß auch für den Rechtsuntertan positives Recht unter Umständen der Geltung oder, wenn man lieber will, der Gültigkeit entbehren kann. Mannigfache praktische Beispiele liefern die Zeit des Kulturkampfes, die Zeit des

Sozialistengesetzes und die gegenwärtigen Erschütterungen. Das Recht seinerseits, wie der Jurist es auszulegen und zu handhaben verpflichtet ist, darf einer solchen Überzeugung keine Beachtung schenken. Und so gewinnt im „Überzeugungsverbrecher“ die tragische Problematik der Rechtsidee, der Widerspruch zwischen Gerechtigkeit oder Zweckmäßigkeit und Rechtssicherheit, der unlösbare Widerspruch der Rechtsidee mit sich selbst, am sichtbarsten Gestalt.

Unser Ergebnis wäre also dieses: daß die drei Seiten der Rechtsidee, Gerechtigkeit, Zweckmäßigkeit und Sicherheit des Rechts, das Recht nach allen seinen Seiten gemeinsam beherrschen, obgleich sie zueinander in scharfen Widerspruch treten können und es zu dessen allgemeingültiger Lösung an einer Norm über ihnen fehlt. Verschiedene Zeitalter werden freilich geneigt sein, auf das eine oder das andere Prinzip den entscheidenden Ton zu legen. So suchte der Polizeistaat das Prinzip der Zweckmäßigkeit zum alleinherrschenden zu machen und schob in den Machtsprüchen seiner Kabinettsjustiz Gerechtigkeit und Rechtssicherheit unbedenklich beiseite. So versuchte das Naturrechtszeitalter aus dem formalen Prinzip der Gerechtigkeit den gesamten Rechtsinhalt hervorzuzaubern und zugleich seine Geltung abzuleiten. So sah in verhängnisvollster Einseitigkeit das vergangene Zeitalter des Rechtspositivismus nur die Positivität und Sicherheit des Rechts und bewirkte, daß die planvolle Untersuchung der Zweckmäßigkeit und gar der Gerechtigkeit gesetzten Rechts auf lange Zeit zum Stillstand, Rechtsphilosophie und Rechtspolitik Jahrzehnte hindurch nahezu zum Schweigen gebracht waren.

Wir haben Widersprüche aufgezeigt, ohne sie lösen zu können. Wir sehen darin keinen Mangel eines Systems. Philosophie soll Entscheidungen nicht abnehmen, sie soll gerade vor Entscheidungen stellen. Sie soll das Leben nicht leicht machen, sondern gerade problematisch. Ein philosophisches System soll einem gotischen Gewölbe gleichen, in dem die Massen einander tragen, indem sie einander widerstreben. Wie verdächtig wäre eine Philosophie, welche die Welt nicht für eine Zweckschöpfung der Vernunft hielte und sie doch in einem System der Vernunft widerspruchslos aufgehen ließe! Und wie überflüssig wäre ein Dasein, wenn nicht die Welt letzten Endes Widerspruch und das Leben Entscheidung wäre!

Um dieser abschließenden Einsicht, nicht um einer Einzelfrage willen aber wurde dieser ganze Aufsatz geschrieben.

---

# DIE POLITISCHE IDEE DES JUDENTUMS

VON

HANS KOHN

„Es ist dir nicht gegeben, das Werk zu vollenden.
Dennoch darfst du dich nicht entziehen.“ R. Tarfon.

## I.

In der Bibel wie im mittelalterlichen Schrifttum tritt uns der Jude in der gleichen Haltung und Wertung der Welt entgegen wie in der Gegenwart. Auf den Stelen assyrischer Könige blicken uns die aus unserer Umgebung vertrauten Züge aus dem Antlitz lang entfernter Ahnen an. Das aus Mißtrauen, Verwunderung und Abscheu gemischte Verhalten römischer Schriftsteller den unter ihnen wohnenden und doch fremdartig von ihnen sich abhebenden jüdischen Gemeinden gegenüber gleicht völlig dem Verhalten der Völker, unter denen die Juden heute leben. Unzweifelhaft bilden diese jüdische Art und ihre Auswirkungen eine der Grundlagen der heute das Mittelmeerbecken, Europa und Amerika einheitlich umfassenden Zivilisation. Seit jener Zeit, da in den Mittelmeerländern sich hellenisches und römisches Wesen zum Ausklang der antiken Welt verbanden und in ihrer müden Auflösung von jüdischem Denken und jüdischer Haltung der Welt gegenüber überwunden wurden (freilich um bald ihrerseits wieder das über sie gekommene Judentum zu hellenisieren und zu romanisieren), finden wir den Einfluß jüdischen Geistes in allen europäischen Erscheinungen, und besonders stark in jenen Zeiten, da man über die romanisierenden und hellenisierenden Verhüllungen zu der Nacktheit des jüdischen Wortes vorzudringen strebt, also zu Zeiten religiöser und sozial-politischer Erregungen und Erschütterungen.

Was ist das Eigenartige dieses als Besonderheit stets empfundenen, nie geleugneten Judentums? Wie erklärt es sich? Wie hat gerade

Israel unter so vielen eng verwandten, in gleicher oder ähnlicher Umgebung, unter parallelen sozialen Verhältnissen lebenden Völkern diese so bestimmten Eigenschaften entwickelt, wie ist es allein unter all den anderen Völkern seines Kreises und der ausgehenden Antike bis heute eine unterschiedene Einheit geblieben? Weder das Wort „Milieu“ noch das Wort „Rasse“ läßt uns tiefer blicken. Rasse ist ein heute sehr umstrittener, lange nicht geklärter Begriff. Sicher ist, daß alle physiologischen, anthropologischen Merkmale und Kennzeichen nicht ausreichen. „Reine“ Rassen gibt es in diesem Sinne nicht. Das neben den Juden charakteristischste Volk des Altertums, die Griechen, waren ein Rassengemenge, dennoch gibt es eine unverkennbare griechische Art, die die Menschheit mitgestaltet hat. Die Engländer sind ein Volk verschiedener Rassen, aber völlig eigenartig bestimmt. Kurt Breysig (Der Stufenbau der Weltgeschichte, Berlin 1905, S. 8, 90) nennt Rasse „die Summe von Eigenschaften des Leibes und der Seele, die eine Völkergruppe durch die sie umgebende Natur, durch Boden und Himmel in der entscheidenden Zeit ihres Werdeganges einmal, einstmals erhalten hat“. In dieser Definition ist die Konstanz der Rasse beibehalten, aber sie wird durch äußere Einflüsse bestimmt, freilich nur einmal, in der entscheidenden Stunde ihres Schicksals. Dies wäre für das jüdische Volk sein Aufenthalt in Palästina gewesen, so kurz dieser auch im Vergleiche zu seiner Gesamtgeschichte gedauert hat. Aber gestalten Boden und Himmel die Eigenschaften eines Volkes? Sicher ist, daß die uns umgebende Natur auf uns einwirkt. Wir tragen durch unser ganzes Leben die sanft geschwungene Linie der Hügel um unsere Heimatstadt in uns, die Häuserzeilen ihrer Straßen begleiten uns als liebe Erinnerung und der Rhythmus ihrer Klangart erwacht unvermutet in der Färbung unserer Ausdrucksweise wieder. Aber auch wir schaffen das Land um: etwas von der Seele der Menschen und der Geschlechter, die der Boden getragen hat, teilt sich ihm mit, etwas von ihren Freuden und Leiden jauchzt und stöhnt auch in ihm. Es mag oft scheinen, als seien Land und Volk von gleichem Rhythmus beseelt, als seien sie aufeinander abgestimmt. Aber wer ist da Formender, wer Geformter? Es ist wie mit Charakter und Schicksal: schafft der Charakter sein Schicksal, oder das Schicksal den Charakter? Das Volk baut seine Geschichte und ist doch auch dabei das Produkt seiner Geschichte. Die Volkskultur ist eine Emanation der Volksart, ihre Objektivierung und Darstellung, aber zugleich ist die Volksart die Ver-

steinerung und Kristallisierung der Kultur. Seit Buckles Versuch hat man dem Milieu schaffende Kraft beigelegt: gestützt auf Darwins Lehre sollten die Anpassung und ihre Bedürfnisse den Geist umformen und bestimmen. In Frankreich haben die Tourville und Demolins die Sozialgeographie geschaffen, in Deutschland Friedrich Ratzel auf die Bedeutung des Raumes für die Geschichte hingewiesen. Zweifellos ist die Natur eine mitgestaltende Macht, aber sie ist nicht die wahre und endgültige Triebfeder der Entwicklung. Zu viele andere Völker haben den gleichen Boden oder ähnliche Nachbarländer bewohnt wie Israel, aus keinem sind ähnliche Erscheinungen bekannt. Parallelen zu der Entwicklung Israels sind aus allen Völkern vom Nil bis nach Persien hinein entdeckt worden, ähnliche Traditionen und Legenden, Bräuche und Lehren; nie ist aus diesem Material Gleiches geschaffen worden wie in Israel. „In Wahrheit erklärt die Anpassung wohl die Krümmungen der Entwicklungsbewegung, nicht aber ihre Hauptrichtungen und noch viel weniger die Bewegung selbst. Wohl ist der zur Stadt führende Weg genötigt, die Höhen hinanzuklimmen und die Hänge hinabzugleiten, er paßt sich den Zufälligkeiten des Terrains an. Aber diese Zufälligkeiten sind nicht die Ursachen des Weges und nicht sie prägen ihm seine Richtung auf. Das Unumgängliche nur liefern sie ihm in jedem Moment, nur den Boden eben, dem er aufliegen muß. Faßt man jedoch das Ganze des Weges und nicht jeden einzelnen seiner Teile ins Auge, so erscheinen jene Zufälligkeiten des Terrains nur mehr als Hindernisse und Verzögerungen; denn er, der Weg, zielte einfach auf die Stadt und hätte eine gerade Linie sein mögen. Genau ebenso nun bei der Entwicklung des Lebens und den äußeren Umständen, die sie durchmißt, mit dem Unterschied nur, daß diese Entwicklung nicht bloß einen einzigen Weg beschreibt, daß sie Richtungen einschlägt, und daß sie endlich bis in ihre Anpassungen hinein erfinderisch bleibt. Die Anpassung an die Natur und an das Schicksal kann den Geist beeinflussen, sein Leben und seine Geschichte kann sie nicht schaffen[1]."

[1] Henri Bergson: Schöpferische Entwicklung. (Diederichs, Jena 1912.) S. 108. — „Denn äussere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursachen von demjenigen sein, was notwendig anerbt und nachartet; so wenig als der Zufall oder physisch-mechanische Ursachen einen organischen Körper hervorbringen können, so wenig werden sie zu einer Zeugungskraft etwas hinzusetzen, d. i. etwas bewirken, was sich selbst fortpflanzt." Kant, „Von den verschiedenen Rassen der Menschen" (Ausg. Hartenstein, 1. Aufl., Bd. X, S. 32).



Juden und Griechen waren kleine, an Macht und Herrschaft unbedeutende Völker. Das judäische Palästina wie Attika sind kaum mehr als Stadtstaaten, deren politischer Einfluß Riesenreichen gegenüber verschwindend war. Dennoch haben gerade diese beiden Völker weltumgestaltende Bedeutung erlangt. Karl Joël hat manches Kennzeichen griechischen Charakters aus der Gestaltung des Landes erklärt; auf Israel mag seine Knechtschaft in Ägypten, mag der Aufenthalt in der Wüste eingewirkt haben; aber Hunderte anderer Stämme haben dort geweilt. Das Land Palästina zeigt nur eine Eigenschaft, die man im jüdischen Charakter wiederfinden kann. Bei all seiner Kleinheit kann es in gewissem Sinne als ein zentrales, alle möglichen Erscheinungen umfassendes Land gelten. Dicht nebeneinander liegen scharfe Kontraste an Klima und Landschaft. Heute kann man im Automobile in weniger als einer Stunde von einem Klima oder einem Landschaftsbilde sich in ein entgegengesetztes versetzen lassen, vom Feigen- und Orangenbäume tragenden Mittelmeergestade in die Wüste, von steinigem Hochland mit kontinentalem Klima in die tiefste Depressionssenkung der Erde mit tropischer Vegetation, aus schneebedecktem Bergland in feuchtwarmes, fruchtbares Schwemmgebiet. „Auch durch seine Bodengestaltung erweist sich Palästina als fast einzigartig. Kaum wird es auf unserer Erde noch ein Land geben, das auf so engem Raum so mannigfaltige Naturbilder zeigt. Man könnte es als Musterkarte der Natur bezeichnen, wenn nicht Urwälder und Gletscher fehlten. Aber sonst sind die schroffsten Gegensätze hier vereint[1]."

Aber das Eigentümliche eines Menschen wie eines Volkes kann nicht durch äußere Ursachen, es kann nur von innen heraus verstanden werden. Das Wesen eines Volkes wird durch kein äußeres, formales Moment bestimmt, weder Sprache noch Land ist dabei entscheidend: entscheidend ist nur seine innere Art, die sich wie beim Einzelmenschen durch das Medium verschiedener Sprachen, in verschiedenartigster Umgebung, wenn auch durch Nuancen unterschieden, doch im Grundlegenden gleichartig auswirken wird. Es gibt farblose Menschen und farblose Völker ohne scharf ausgeprägte Lebensart; sie gleiten fast unbemerkt, ohne Wirkung und ohne Anstoß, durch Leben und Geschichte; die Eigenschaften menschlicher Art sind in ihnen so wenig oder so gleichmäßig entwickelt, daß sie nach keiner Seite hin als etwas Besonderes auffallen. Ihr Anteil an der

[1] H. v. Soden, „Palästina und seine Geschichte." Teubner, Leipzig 1911, S. 7.

geistigen Wirklichkeit ist verschwindend gering. In anderen Menschen und Völkern hingegen sind gewisse allmenschliche Fähigkeiten und Eigentümlichkeiten, meist auf Kosten anderer, in einem ganz besonderen Grade entwickelt. Solche Völker und Menschen, die aus dem Durchschnitt herausfallen, erregen dadurch Anstoß, werden als ungewöhnlich empfunden und sind ihrerseits Anreger zu neuen Möglichkeiten, drücken den anderen ihren Stempel auf. Zu den Völkern mit der ausgeprägtesten Eigenart gehört das jüdische Volk. Das jüdische Volk ist über alle Zeiten und Länder eine Einheit geblieben, zusammengehalten durch physische (Vererbung, Abstammung), geistige (psychische Veranlagung), objektive (der Niederschlag der psychischen Veranlagung in Kulturtraditionen) und geschehliche Elemente (Schicksal, Geschichte). Als solche Einheit hat das jüdische Volk seine bestimmten geistig-psychologischen Züge, seinen Charakter, der es von allen anderen Völkern unterscheidet. Über die Entstehung dieses Charakters vermögen wir nichts auszusagen. Mit einem bestimmten Charakter tritt das jüdische Volk in die Geschichte, die ihrerseits ihn wieder im Laufe der Ereignisse verstärkt, entfaltet, ihm neue Möglichkeiten weist.

Das Wesen eines Volkes wie eines Menschen ist uns in seiner Totalität unfaßbar. Es kann von uns nur in seiner Entfaltung und Entwicklung im zeitlichen Ablauf, den wir Geschichte nennen, erkannt werden. In dem geschichtlichen Leben der Menschheit entsteht und entfaltet sich eine eigene, geistige Welt, deren Glied der Mensch als wollendes, aus Zwecksetzungen handelndes Wesen ist. In dieser Welt, deren Wesen Leben, Streben, Über-sich-hinaus-wachsen-wollen ist, gibt es keine Gesetze, denen räumliches Nebeneinander Grundlage ist, sondern der zeitlich-sukzessiven Grundlage des Prozesses entsprechend, Richtungen des Strebens, Tendenzen. Die Richtung ersetzt hier die Einheit des Gesetzes. Wir haben es nicht mit Folgen gleichartiger, sondern mit Reihen einzig gearteter, aber gleichgerichteter Individualfälle zu tun. Die Tendenzen aber sind wie alles Lebendige nichts Festes, Fertiges, Endgültiges, sondern Spannungen und Strebungen, Werdendes, dessen objektive, gedankliche Niederschläge in der Vorstellungswelt und Kultur des Volkes immer mehr Aufgabe als Erfüllung sind. In jedem Volke leben, klarer oder verwischter, die gleichen, allgemein menschlichen Eigenschaften. Jedes Volk nimmt an der ganzen geistigen Welt der Menschheit und ihrem Reichtum teil. Aber in verschiedenen Völkern erfahren ver-

schiedene Eigenschaften, Fähigkeiten und Neigungen eine bestimmte Hervorhebung. Nicht der Besitz bestimmter Eigenschaften definiert daher ein Volk, sondern die Tendenz zu ihrer Akzentuierung. Aber die Grenzen sind fließende, wie bei allem Lebendigen, nicht durch Definition oder Konvention erst Geschaffenen. Nach allen Seiten öffnen sich Übergänge. Die wesentlichen Tendenzen eines Volkes finden sich immer mit anderen verwoben und suchen sich im Kampfe mit diesen durchzusetzen. Überall ist Versuch und Möglichkeit zu Abwegen, zu neuen Entwicklungen, nie ist der Weg fertig, sondern er strebt immer Fernen zu, nie völlig faßbar, nie völlig definierbar. Welches sind die Tendenzen, die das Judentum bestimmen?

Völker des Zeit- und des Raumsinns, des Gehörs und der Schau stehen einander als zwei verschiedene Typen der Menschheit gegenüber. Die Griechen sind das Volk der Schau, des Raumsinns, der Plastik. Jakob Burckhardt hat sie das „Auge der Welt" genannt. Sie wußten zu schauen, darin lag ihre welthistorische Bedeutung, ja Wissen und Schauen floß in ihnen (nicht nur in der Etymologie von οιδα) zu einer Einheit zusammen. Ihre Kunst wie ihre Philosophie sind plastisch und raumbeherrschend, in Raum verwandelnd. Es ist, als suchten sie alles Fließende, Zeitliche, Verwoben-Bezügliche in Ruhe, Raum, Abgrenzung umzugestalten, Gestaltlosem feste Gestalt zu geben. Ihre Philosophie ist in ihrem Höhepunkt Plastik, ihr Instrument der begrenzende Meißel. ὁριζειν heißt begrenzen, es heißt auch Begriffe bilden. Dem Griechen werden Gedanken zu plastischen Bildern. Platons Ideen sind Urbilder, sind die Welt, gereinigt von den Schlacken des Werdens, zurückgeführt auf die reinen Typen des Seins. Dem Griechen ist der Stein, mit dem er baut, das Sinnbild des Raums und der Schau, dem Juden ist der Strom, in den er taucht, das Sinnbild der Zeit und des Werdens. „Das rauschende Meer der Zeiten, in das der Strom der Entwicklung mündet, imponiert dem Hellenen wenig. Ihm siegt Athena über Poseidon, der Fels über das Meer, und seine Landschaft läßt die Flüsse in Steine versickern" (Karl Joël). Der Grieche marmorisiert, entzeitlicht die Welt.

Der Jude lebt in der Zeit. Er schaut nicht so sehr, als er hört. Sein Sinn umreißt nicht die Konturen, sondern lauscht auf das innere Fließen. Sein Organ ist das Ohr, seine Form der Ruf. Die S t i m m e Gottes ertönt ihm immer wieder, nur ihm. Sein Leben

und das Leben seiner Rasse stehen unter dem einzigartigen Himmel des Geschehens, unter den seine Geschichtschreiber den ganzen Sinn seiner Geschichte von Anfang an eingespannt haben: die Folge von Berufung und Abfall. Die Berufung läßt den Willen des Juden sich spannen zu alles verzehrender Tat: er ist Mensch des Willens, der Tat. Er ist der unermüdliche Propagandist, der nie wankende Bote. Sein Gotteserlebnis läßt ihn nicht wie den Griechen zur süßen Schau, zur θεωρία, zur sich verzehrenden Versunkenheit gelangen, es ruft ihn zur Qual des einsamen Predigers und Führers. Der Abfall (und er kommt jedem, auch dem erhabensten, die Stunde des Zweifels, der Verzweiflung, der fürchterlichen inneren Ferne von Gott, kommt auch an Moses, Jeremias, Jesus) aber schützt ihn vor der Gottgleichheit, die immer wieder im ganzen Schrifttum Sehnsuchtsziel ist, vor der Erstürmung des Himmels, bettet ihn in die irrationale Tragödie des Menschtums. Die Prophetenbotschaft ist „massa", Last, und Moses klagt: „Ich vermag das Volk nicht allein zu ertragen, denn es ist mir zu schwer. Wenn Du mir das antun willst, so erwürge mich lieber, wenn ich Gnade vor Dir gefunden habe," und nicht anders Jeremias in den erschütternden Versen der Verwünschung seines Auftrags und seines von diesem Auftrag beschwerten Lebens. „Herr, Du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen, Du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen, aber ich bin drüber zum Spott geworden und jedermann verlachet mich ... verflucht sei der Tag, darin ich geboren ... daß Du mich doch nicht getötet hast im Mutterleibe, daß meine Mutter mein Grab gewesen . . ."

Gott ist diesem Volke Stimme geworden. Immer wieder ertönt das „Höre!". Als Elia Gott wahrnimmt, hört er nur eine stille und sanfte Stimme. Darum hat sich der Jude nie ein Bild seines Gottes gemacht. Das Wort, der λογος wird beim Juden der Mittler zwischen der Unendlichkeit und dem Einzelwesen, aber das Wort trägt mehr von der Unendlichkeit an sich als das in scharfer Form erstarrte Bild. Das Wort Gottes schafft, der jüdische Wundertäter ist „Meister des guten Namens".

Das Gesicht ist der Raumsinn, das Gehör der Zeitsinn. Der Grieche verklärt den Raum, seine Gedanken objektivieren sich in die Mehrdimensionalität, zugleich aber in die Begrenztheit des Raums. Nur das Begrenzte ist ihm schön und vollkommen. Plato leitet das Schöne von der Wirkung des περας im ἄπειρον her, von der

μετριότης καὶ συμμετρία und nicht anders sieht Aristoteles das Schöne in τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον. Der Stoff strebt nach Form, nach endlich abgeschlossener Begrenzung. So ist dem Griechen das vollendetste Gebilde der Kreis, die vollkommenste Bewegung die kreisförmige, die dem Äther und dem Sternenhimmel zukommt. Und wie auf ästhetischem Gebiete der restlose Ausgleich der strebenden und lastenden Kräfte im geschlossenen Bau des mehrdimensionalen Raumes Schönheit bedingt, so auf ethischem Gebiete die σωφροσύνη oder nach Aristoteles die μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας. Das ἄπειρον ist für Plato ein μὴ ὄν, ein Nichtseiendes, das erst durch das πέρας, die quantitative Ordnung, zur οὐσία wird, Wesen erlangt. Der Jude Philo ist der erste innerhalb der griechischen Philosophie, der das Unendliche höher wertet als das Endlich-Maßvolle.

Der Raum ist die Form unserer Entfaltung in die Mehrheit, die Zeit bindet unsere Entfaltung im Strom der Einheit. Das Auge distanziert, schafft die Mehrheit und die Ruhe des Nebeneinanderseins. Die Griechen waren nicht nur Meister der Plastik, sondern Schöpfer des Dramas aus dem Chaos überschäumender Musik. Aber ihnen fehlte, wie Jakob Burckhardt sagt, das einsam gedichtete Lied. Der Psalm dagegen war die eigenste jüdische Dichtungsform, und bis heute ist der Jude Lyriker geblieben, Meister in dieser formlosesten, subjektivsten, dem Fließen verwandtesten, dem Steine fernsten Kunst.

Der Jude lebt in der Zeit mehr als im Raume. Henri Bergson hat die lebendige, fließende Kontinuität der Zeit zum Träger seines Weltbildes gemacht und in der „Schöpferischen Entwicklung" spricht er von der „Zeit, von welcher wir fühlen, daß sie der Stoff unseres Lebens selbst ist". In Gustav Landauers philosophischer Schrift „Skepsis und Mystik", die in völliger Unkenntnis von Bergsons Gedankenwelt entstanden ist, findet sich ein Kapitel: „Die Welt als Zeit", worin es heißt: „Alles Räumliche zeitlich auszudrücken, ist vielleicht eine der wichtigsten Aufgaben kommender Menschen. Es wäre gut, mit Hilfe des Gehörs alle Welt einmal zeitlich zu vernehmen und zu sagen . . . An die Stelle des Raumes hat die Zeit zu treten." Die Welt als Zeit kennt nicht das Auseinandertreten in der Vielheit der Dimensionen, sie ist eindimensional, sie weist in die Vergangenheit, sie treibt in die Zukunft und sie überwindet die Spannung der Richtungen in der Einheit ihres Flusses. Die Welt als Zeit ist eine polare Welt, die Tradition der Vergangenheit be-

schwert sie, der Drang in die Zukunft schwillt sie in die ungewisse Ferne. Sie kennt die Ausgeglichenheit der im Nebeneinander entfalteten und dort in Harmonie ruhenden Kräfte nicht, sie selbst ist Kraft, einseitig und nicht vielseitig, zum Extrem neigend und Kompromissen fremd, zum Unendlichen stürmend und Form sprengend. Aber der Mensch in dieser Welt, die im Werden steht, wird sich wie kaum ein anderer nach Überwindung dieser Spannung sehnen, nach einer Einheit, die Einung aller Gegensätze ist, und die seinem Leben Ziel und Aufgabe wird. Martin Buber hat den Juden ein polares Phänomen genannt, in dessen Charakter die Gegensätze in größter Spannung nebeneinander sich finden. Aus dieser Polarität erwächst das Streben nach Einung. „Mache mein Herz einig" heißt es in den Psalmen. Und der jüdische Dichter unserer Tage Franz Werfel betet in seinen Gedichten: „Warum gabst du mir nicht Einheit? / Reinige, einige mich, Du Gewässer! / Siehe, es wehklagen all Deine wissenden Kinder / Seit je und je über die Zahl zwei." Gott ist dem Juden der Eine, der Einzige, der die Einung vollzogen hat, das Ziel aller Einung des Menschen. „Unser Gott, einige Deinen Namen und errichte Dein Reich," heißt es im täglichen Abendgebet. Der geeinte Mensch und der Eine Gott gehören zusammen. In dem von jedem Juden täglich gesprochenen Hauptgebet, das sich schon im fünften Buche Mosis findet und das von Jesus als das zentrale Wort hingestellt wird, wird die Einheit Gottes in einem feierlichen Anruf an das Volk verkündigt. Auch hier folgt dem Anrufe die Forderung an den Menschen: auch er soll ungeteilt, einheitlich, völlig und ganz sein, nicht schwanken, sondern seine vielen konträren Anlagen und Neigungen binden in der Einheit. „Mit g a n z e m Herzen, mit g a n z e r Seele, mit g a n z e m Vermögen" heißt es dort. Gott ist die Versöhnung der Vielheit zur Einheit, Aufgabe des Menschen ist es, in sich die Vielheit zur Einheit zu binden. Auch hier kommt die dynamische, willensmäßige Einstellung zur Geltung. Den Gottesnamen El hat Lagarde als „einem Ziele zustreben" gedeutet. Gott ist dem Menschen ein Ziel, das Leben des Menschen ein Weg zu ihm durch die Dynamik der Tat. Gott i s t — aber er w i r d Wirklichkeit in dem Leben des Menschen durch die Bewährung. In grundlegender Weise legt der Jude Wert auf die Tat, erst an zweiter Stelle auf den bloßen Glauben. In dem nachpaulinischen Christentum entscheidet der G l a u b e und erwirkt die Erlösung. Das Bekenntnis des rechten G l a u b e n s band die Christen. Das Judentum (und der Jude

Jesus) aber legte den Wert auf die Tat, die Erfüllung von Gottes Willen durch das Tun. Das Judentum kannte kein dogmatisches Glaubensbekenntnis, wohl aber die Auslegung des Willens Gottes in bezug auf das menschliche Tun. Die Einheit des menschlichen Wesens wird im Tun vollzogen, im Leben, in dem zeitlichen Ablauf des Ringens der Menschenseele, in der Anspannung des Willens, nicht in der Schau der Erkenntnis. (Die Griechen dagegen zweifelten nicht, daß alle Menschen die Tugend lieben würden, wenn sie sie schauen könnten.) In Karl Weidels Schilderung Jesu, die vom christlichen Standpunkt geschrieben wurde, wird gezeigt, wie die „auseinanderstrebenden Kräfte seines Wesens durch die höhere Gewalt seiner übergewaltigen Willensenergie doch zu einer wirklichen Einheit zusammengefaßt" werden. Der Weg der Tat aber führt durch eine ununterbrochene Reihe von Entscheidungen. Sich zu entscheiden ist die Pflicht, die Last und der Adel des Menschen. Entscheidung ist Anspannung, Mut und Gefahr. Aus Abspannung, aus Gehenlassen, aus Trägheit des Herzens, aus Feigheit weicht man der Entscheidung aus. Hier liegt für den Juden die Sünde. In Erfüllung des Wortes der Genesis: „Ihr werdet sein wie Gott, wissend, was gut und böse ist" heißt es im Deuteronomium zweimal: „Ich lege heute vor euch Segen und Fluch, das Leben und das Gute, den Tod und das Böse . . ." Und Elia fragt auf dem Karmel das Volk: „Wie lange wollt ihr hinken nach beiden Seiten? Ist Jahwe Gott, so folget ihm nach; ist Baal Gott, so folget ihm nach." „Ach, daß du kalt oder heiß wärest," klingt es in der Offenbarung Johannis. Der einige Gott verlangt den einigen, ungeteilten, völlig einer Aufgabe hingegebenen Menschen. Dieser Einheitstrieb läßt auch den Juden Einheit in die Welt setzen — die Einheit der Menschheit erkennt er als erster unter allen Völkern.

Aber die weittragendste Wendung erfährt dieses Zeitdenken bei den Juden durch ihre Auffassung der Geschichte. Es mag sein, daß, wie Alexander von Humbold in seinem „Kosmos"[1] ausführt, die jüdisch-monotheistische Betrachtung, die stets das Ganze des Weltalls als eine Einheit umfaßt, von einer einheitlichen Kraft gelenkt, zu den Bildungselementen zählt, die die moderne Naturbetrachtung seit der Renaissance herbeigeführt haben. Aber das Entscheidende war jüdischen Denkern nicht die Natur, sondern der Mensch und

[1] Unter Zustimmung von Fr. A. Lange in „Geschichte des Materialismus". Reclam, I. Bd., S. 217 f.

sein Tun: seine Geschichte. Er brachte Einheit in das Fließen der Zeit, Sinn in das Rinnen, Versickern und Hervorbrechen der Geschehnisse: bewußt werden sie als ein einheitlicher Prozeß erkannt. Der jüdische Gott ist kein Naturgott, sondern ein Gott der Geschichte. Nicht schmückt ihn wie Zeus das Beiwort νεφεληγερετα; wenn er sich feierlich verkündet, ist er der Herr geschichtlicher Tat: „Ich bin Jahwe dein Gott, der ich dich aus Ägypten geführt habe, aus dem Hause der Knechtschaft.“ Die soziale Ethik, die Gott verlangt, wird nicht als bloßer Befehl gegeben, nicht rational begründet, sondern geschichtlich: „Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken, denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, denn auch ihr seid Fremdlinge gewesen in Ägypten.“ Und es ist das geschichtliche Bewußtsein, das die Generationen bindet: „Nur hüte dich und nimm dich wohl in acht, daß du die Geschichten nicht vergessest, die du mit eigenen Augen gesehen hast, und daß sie nicht aus deinem Herzen kommen all dein Leben lang, sondern tue sie deinen Kindern und Kindeskindern kund.“ „Wenn dich künftig dein Sohn fragt: was sind das für Zeugnisse, Gebote und Rechte, die Jahwe unser Gott euch befohlen hat, so sollst du deinem Sohn antworten: Knechte waren wir dem Pharao in Ägypten, aber Jahwe führte uns aus Ägypten mit starker Hand.“ Und heute noch feiern die Juden das Pessachfest so, als ob *sie* es wären, die aus Ägypten errettet wurden, als schlüge die Einheit der Generationen über ihnen, in ihnen zusammen, als sei Geschichte nicht tot, sondern lebendig aufbewahrt in jeder Stunde der Gegenwart. Ein in dieser Stärke einzigartiges Geschichtsbewußtsein belebt dieses Volk, durchdringt jedes seiner Werke, all seine Handlungen, gibt ihm eine Dauer und eine Gewißheit, die unerklärlich sind. Es hat seine Heimat aufgeschlagen nicht im Raume, sondern in der Zeit und in der Dauer, daher kann ihm die Zeit nichts anhaben. Aber mit diesem Bewußtsein gewinnt jede Handlung des Menschen einen neuen, ungeahnten Wert, eine neue Beziehung auf Gott. Die Geschichte ist Jahwes Weg. „Ich gedenke der Taten Jahwes; ich will nachdenken über all Dein Tun und über Deine großen Taten sinnen. Gott, heilig ist dein Weg,“ singt der Psalmist. Aber Gott wirkt seine Taten durch die Menschen. Sie sind von ihm berufen, Träger des Prozesses der Geschichte zu sein. Eine ungeheure Verantwortung lastet auf ihnen. Hier treten die Menschen heraus aus dem Zustand der Natur, treten ein in das seelische, übernatürliche, aber in der Natur sich vollziehende Reich der Geschichte. Alle

Menschen. Denn Gottes Weg vollzieht sich an allen Völkern, alle sind Bausteine in dem großen Prozeß, Werkzeuge Gottes, seine Gehilfen. Wieder eröffnet sich von hier aus, und nur von der jüdischen Auffassung aus, zum erstenmal ein Ausblick auf die Menschheit als eine Einheit, auf eine empfundene Humanität. Aber unter all diesen Völkern ist Israel auserwählt, spürt es am stärksten den Sinn der Geschichte, die Last des Rufes Gottes, ahnt es das Ende, dem sich seine Führer zu allen Zeiten in einem auf das letzte Ziel der Menschheit gerichteten Enthusiasmus entgegengesehnt haben. Denn der Weg Gottes verlangt das sittliche Handeln des Menschen, das Streben nach sittlicher Vollendung. Aus der Natur emporgerissen zu sein in den Sturmwind Gottes ist furchtbar. Und die Natur, die natürlichen Triebe des Menschen empören sich immer wieder dagegen, fallen ab von dem Wege, verlieren den Mut: Seit dem Auszug aus Ägypten geht ein ewiges Murren durch das jüdische Volk, die Sehnsucht nach den Fleischtöpfen des natürlichen Lebens, der unaufhörliche Abfall von dem Wege Gottes. Die Lehrer der späteren Zeit haben — und mit Erfolg, wenn auch unter Heraufbeschwörung anderer Gefahren — durch immer weitergehende Regelung aller Handlungen des Lebens, sie stets in Beziehung auf Gottes Willen zu setzen, zu heiligen gesucht und dadurch an Stelle der stets erneuten Entscheidung und ihrer Gefahr die Sicherheit gegeben. Die Last ist dadurch erschwert und doch zugleich erleichtert, komplizierter und doch einfacher geworden. Aber das Ziel bleibt gleich. Das Geschichtsbewußtsein des jüdischen Volkes setzt Einheit in die Geschehnisse der Zeit, der Begriff der Weltgeschichte als eines einheitlichen Prozesses tritt seit Amos immer klarer hervor, die Aufgabe des Menschen, als sittlichen, handelnden Trägers dieser Entwicklung, ist schon seit der Bundesschließung unter Moses Gewißheit und gewinnt in den Worten der Propheten nur welthistorischen Rahmen, und als Schlußkrönung wird in dieser einheitlichen Geschichte Ein Ziel erkannt: Gott. Sein Weg (die Geschichte) ist ein Weg zu ihm. „Gott verbürgt das Ziel, den Erfolg, den Sieg der sittlichen Selbstarbeit des Menschen" hat Hermann Cohen gesagt. Aus den Elementen des jüdischen Wesens, aus der Zeitanschauung, aus dem Geschichtsbewußtsein, aus der Forderung der sittlichen Tat entsteht die messianische Sehnsucht. Dem Juden ist die künftige Welt nicht ein Jenseits, sondern die werdende, die kommende Zeit, olam haba. Es ist die Zeit der Einung, der Einung jedes Menschen, da er wahr-

haftig geeint mit seinem ganzen Herzen Gott hingegeben sein wird, der Einung aller Menschen zu einem brüderlichen Bunde, der Einung aller Natur in Frieden. Das große Ziel einer sittlichen Endvollendung der gesamten Menschheit ist hier zum erstenmal gegeben; der Enthusiasmus der Menschen geht auf das Ringen um das Absolute, um das Unendliche, eine nie mehr erlöschende Unruhe ist in die Welt getreten und hat sich auf dem Wege über das Christentum den vielen anderen Völkern mitgeteilt. Das Ziel ist da: das Reich Gottes, das messianische Reich der Zukunft. Der Weg dazu ist da: den Willen Gottes tun, das heißt Gerechtigkeit üben, vollkommen zu werden, wie er vollkommen ist, sich zu heiligen, wie er heilig ist und damit er geheiligt werde. Alle Menschen streben nach dem Reiche. Aber die Juden als Volk, von ihrem ersten Volkswerden an, in allem Abfall und in aller Martyrologie, sind in ihren Führern, in Moses, den Propheten, in Jesu, in den Großen der talmudischen Zeit, im Baalschemtow, wie in den vielen Millionen, die still und unbemerkt für die Heiligung des Namens Gottes, das heißt für sein Reich gelebt, gerungen und gelitten haben, diesem Streben Vorkämpfer geworden, haben sein Joch am schwersten getragen.

## II.

Aus diesen Elementen seines Wesens baute das Judentum seine politischen Ideen. In ihnen wurden zum erstenmal Gedanken gewagt, die seither zum Eigentume der Menschheitskultur geworden sind, die sie tief aufgewühlt, die ihr einen neuen Sinn und eine neue Richtung gegeben haben. Sie sind in vielen Völkern begeistert gelebt worden und haben heftigstes Ärgernis hervorgerufen. Um sie entbrannten Kämpfe, in denen die Geschichte der Menschheit in ihrem eigenen Bewußtsein wuchs, die noch nicht beendigt sind und wohl erst am Ende der Tage beendet sein werden.

Die sittlich-politischen Ideen bildeten das Zentrum des Judentums. Moses und alle großen Führer des Volkes nach ihm, deren Wirksamkeit scheinbar völlig auf religiösem Gebiete liegt, haben doch nicht eine Religion gemeint, sondern einen gottgemäßen Weltzustand, das Reich Gottes. Aber in dieser letzten Ausprägung ist Politik Religion, ist Enthusiasmus eines Strebens, das unmittelbar auf das Absolute, auf Gott geht, ist die Eine Wirklichkeit des Lebens, in der alle anderen aufgehoben sind. Sie ist nicht mehr bloß eine Beschäf-

tigung neben anderen, eine Ebene des Bewußtseins unter oder über anderen, sondern sie ist die das ganze Leben umfassende Beziehung des Menschen, des menschlichen Willens zu der Forderung des Absoluten an ihn. Und es ist Politik schon in einem anderen Sinne, die Beziehungen der Menschen und die Alltäglichkeiten jedes einzelnen zu regeln, daß sie bereits in dem Ablauf dieser Zeit auf das Endziel gerichtet sind. Dies Gerichtet-sein nannten die Juden Gerechtigkeit.

Die Wurzel aller jüdischen Religion liegt in der Geschichte des jüdischen Volkes. Mit einem geschichtlichen Akte, der Herausführung aus Ägypten, beginnt sie. An allen ihren Wendepunkten stehen geschichtliche Ereignisse. Aus ihnen zieht sie ihre Kraft, in den Tiefen des jüdischen Nationalcharakters liegt ihr Geheimnis. Aber ihre Entfaltungsform ist die Politik, die umfassende Regelung des Lebens des einzelnen und des Volkes. Aus dem Bunde, den unter Moses das Volk mit Gott schließt, erwachsen die Satzungen des Bundes. Aus dem Wirken der Propheten ersteht das Deuteronomium. Aus dem Widerstreit der Lehrmeinungen der Rabbiner ringt sich das Gebäude des Talmuds empor. Die letzte große nachtalmudische Kodifikation, die Grundlage des Lebens der orthodoxen Juden der Gegenwart, der Schulchan Aruch, entsprang der mystischen Zuversicht Joseph Caros, daß die Tage des Messias nahe bevorstehen; die Vertreibung der Juden aus der pyrenäischen Halbinsel galt als die große Bedrängnis vor dem Ende, es galt zusammenfassend zu lehren, wie die Gemeinschaft der Gerechten beschaffen sein solle, um den Messias würdig zu empfangen. Denn alle jüdische Politik ist Erziehung. Der Lehrer galt hier mehr als der Vornehme. Eigentümlich ist dem Juden die Synagoge, kein kultischer Ort, dessen es nur einen im Tempel zu Jerusalem gab, sondern Lehrhaus, Stätte geistiger Erziehung, das erste Heim wirklicher Volksbildung, wie sie zur Zeit des zweiten Tempels in allen Orten der Diaspora entstanden. Das gesamte jüdische Leben ist von Politik und Erziehung untrennbar.

Welches sind die Quellen, aus denen wir die politischen Ideen des Judentums bestimmen können? Wenn wir das Wesen einer geschichtlichen Erscheinung, sei es eines Menschen, einer Kulturepoche oder eines Volkes zu erfassen suchen, wenn wir zwischen wesentlich und unwesentlich, bestimmend und zufällig scheiden, so

schöpfen wir dabei unzweifelhaft aus uns selbst. Nur wer die Schau eines Gesamtbildes hat, vermag über die komplexe Erscheinung eines Menschen irgend etwas auszusagen. Der Begriff des Judentums ist eine von uns geschaffene Synthese. Aber dieser Begriff hat sich in der Geschichte entfaltet, mehr noch ist im Laufe der Geschichte zu einem immer stärkeren Bewußtsein von sich selbst gewachsen. Dies wachsende, seiner immer mehr bewußt werdende Judentum hat seinen Niederschlag in einer fast unübersehbaren Fülle von Literatur gefunden. Unsere Gesamtschau wird sich bewähren, wenn wir es vermögen, die überlieferten Einzelzüge in sie einzuordnen.

Das Judentum ist keine Religion. Es ist ein lebendiges Volkstum, das aus seinem Nationalcharakter im Laufe der Geschichte eine Religion, eine bestimmte politisch-sittliche Haltung der Welt gegenüber geschaffen hat. Es hat keine abgeschlossene Kodifikation, es hat kein System, keine Dogmatik, kein Glaubensbekenntnis. Überall finden sich Widersprüche, entgegengesetzte Lehren, die ganze Fülle der natürlichen Lebensbreite eines Volkes, das wie jedes andere die Menschheit im Kleinen ist, dem keine menschliche Regung fremd ist. Der Talmud ist nirgendwo eindeutige Entscheidung, sondern überall Widerstreit verschiedener Lehrmeinungen, alle Ansichten kommen hier zu Worte, er ist nicht abgeschlossen, Kommentatoren haben bis in unsere Tage an ihm weitergearbeitet, ihn ergänzt und ihn abgeändert. Das ist das Wesen der mündlichen, der lebendigen Lehre, daß, wenn das Buch geschlossen ist, der Mund offen bleibt. Dennoch ist das Wesentliche unverkennbar gleichartig. Es ist im Anfange nur keimhaft angelegt, es bricht erst im Laufe der Jahrhunderte durch. Die Kriege Israels zu Beginn seiner Seßhaftigkeit sind blutig wie alle Kriege des Altertums oder der jüngsten Vergangenheit, sind sittlich unzulänglich, werden aber noch ohne Anfechtung als gerechtfertigt empfunden. Doch von Moses an gewinnt eine neue Auffassung immer mehr Boden, ist da, wenn sie auch noch nicht das Volk durchdringt, noch nicht alle seine Handlungen bestimmt, aber durch alle Unzulänglichkeiten ringt sie sich durch. Die Handlungen, die gegen die Lehre verstoßen, werden als solche getadelt, der Kampf um die sittliche Vollendung beginnt, um die Heiligung Israels als eines Volkes von Priestern, um die Bereitung der Erde als Stätte der Gottesherrschaft. Die Propheten erkennen in voller Klarheit diese Aufgabe Israels, eine wahre Gemeinschaft als Stätte Gottes auf Erden zu schaffen. Die aus dem

babylonischen Exil Zurückkehrenden tragen dieses Bild einer neuen Zeit unvertilgbar in ihrem Blute. Gott und die sittliche Wirklichkeit und die Aufgabe politisch-geschichtlicher Gestaltung sind diesem Volke nicht getrennt, sondern unaufhörlich Eines. Alle spätere Lehre, alle spätere Lebensgestaltung sind davon beherrscht.

Gegen den enthusiastischen Willen zur Gestaltung eines vollkommeneren Gemeinschaftslebens stemmt sich die natürliche Trägheit des Menschen. Die Inder waren Schöpfer auf dem Gebiete der Erkenntnis, aber die Frucht ihres Denkens, die Idee, sonderte sich bald von dem Menschen, der sie gefaßt, von seiner Unvollkommenheit und Schwäche; sie begann ein eigenes, objektives, in sich vollendetes Leben zu führen. Das gleiche gilt von den Schöpfungen der Griechen, Kunstwerken und Wissenschaft. Aber der Jude ist schöpferisch in der Tat, sein Material die menschliche Gemeinschaft, seine Schöpfung nie in sich selbst vollendet, nie vom Menschlichen losgelöst, sondern verworren und verstrickt in alle Unzulänglichkeiten und Trübungen. Daher hat auch alle seine Schöpfung notwendigerweise etwas von der Schuld des Menschen an sich; sie ist nie endgültig erobert, sondern immer wieder aufgegeben. Schöpferisch sind im Judentum wie überall die großen Menschen, nicht der Durchschnitt. Dieser aber bestimmt auch nicht den Charakter einer sozialen Erscheinung[1]. Von den großen schöpferischen Individuen aus durchdringen die Ideen das Volk. Nirgendwo, soweit wir wissen, ist seitens des Volkes gegen diese Durchdringung ein solcher Widerstand geleistet worden wie bei den Juden; nirgendwo aber, soweit wir wissen, werden derartige Forderungen an es gestellt. Immer wieder spüren die Führer den Widerstand, sind einsam und verzweifelt, und lassen doch nicht ab, kompromißlos die Forderung aufzustellen. Und im jahrhundertelangen Kampf gelingt es, das Volk zur Aufsichnahme des schweren Joches dieser Forderungen zu bewegen. Unter Moses murrt das Volk beständig und die Zeit der Propheten ist angefüllt mit einem in der Geschichte der Politik einzigartigen Kampfe: auf der einen Seite sind die Könige und ihre Ratgeber, die nichts

[1] „On croit trop souvent que ce qui est general est social et inversement que le type collectif n'est autre chose que le type moyen. Tout au contraire, il y a entre ces deux types une distance immense: la conscience moyenne est médiocre, tant au point de vue intellectuel et moral, la conscience collective au contraire, est infinement riche, puisqu'elle est riche de toute la civilisation." E. Durkheim, L'Année Sociologique, tome XI, Paris 1910, p. 45.

wollen als einen Staat, wie alle anderen Staaten sind, mächtig und gedeihlich, mit Reichen und mit Armen, mit herrschenden Klassen und mit beherrschten Massen, mit Handel und Grundbesitz, Werk menschlicher Triebe und menschlicher Unzulänglichkeit, edel und tapfer, gierig und verlogen, nicht besser, nicht schlechter als alle anderen Staaten der Erde. Und in den langen Jahren, wo es Frieden nach siegreichen Kriegen gibt und Blüte des Handels und reichliche Frucht des Bodens, lebt das Volk zufrieden in Wohlstand und Glück. Schicksalsschläge spornen den nationalen Willen nur an, wiederum nach einer Periode des Sieges und der Fülle zu streben. Unter den Königen sind oft weise, mächtige Fürsten, und oft findet sich auch das Gegenteil. Die Mannen verteidigen mit einer von den Feinden gepriesenen Tapferkeit den heimatlichen Boden. Im Lande herrscht Ruhe, Ordnung und Luxus. Die weltlichen Künste beginnen zu blühen. Und da, oft in sorglosen Festesjubel hinein und oft mitten in verzweifelter Gebrochenheit, ertönt die Stimme der Männer, die uns als Propheten überliefert sind, und verwirft diesen Staat, weil er ein Staat ist wie alle anderen Staaten. In unerhörten Paradoxien lehren sie das Gegenteil dessen, was das Volk glaubt. Sie stellen menschlichem Trieb den Willen Gottes entgegen. Ihnen gilt der Mensch und nicht die soziale Ordnung, in die er hineingestellt ist. Sie zerstören den Staat, der immer etwas Relatives ist, Notbehelf im Ausgleich menschlicher Triebe, indem sie ihn am Absoluten messen. Sie stehen wider das Volk, seinen Staat, seine Könige und Mächtigen. Aber sie konnten es nur, weil ihre Worte doch irgendwo ein Echo im Volk fanden, weil sie zu *ihrem* Volke sprachen, in dem unbewußt jene Tendenzen schlummern, die in den genialen Führerpersönlichkeiten verdichtet, überstark, bewußt zum Durchbruch kommen. Und das Volk beugt sich. Es nimmt die Schwere auf sich. Es tritt aus dem Bezirk der gewöhnlichen Politik heraus, es wird anders denn alle anderen Völker. Es erkauft sein ewiges Leben, während die anderen rings um es untergehen, um einen Preis, der es oft furchtbar drücken wird. Es wird sich immer wieder dagegen empören. Aber die Worte der Propheten haben dunkle und verschüttete Quellen aufgeschlossen. Und das Volk hat jene, denen es einst zugejubelt hat und die es nichts gelehrt haben, als was die Führer aller anderen Völker lehren, die klugen und edlen Berater des Thrones, Lügenpropheten genannt. Und hat die bitteren Geißelschläge gegen seine Könige und Helden und gegen

seine eigenen natürlichen Triebe nach Macht und Reichtum in Ehrfurcht bewahrt.

Der Kampf war durch die Propheten entschieden, aber er war nicht erloschen. Er wiederholte sich unter den Makkabäern und in dem Streite der Pharisäer und Sadduzäer. Er ist heute noch nicht verklungen. Aber, seit der Kampf zum ersten Male ausgetragen wurde, ist die Hauptrichtung des Judentums bestimmt. Ernst Troeltsch hat von der jüdisch-prophetischen politischen Idee gesagt: „Es ist das Gegenteil hellenischer und römischer Ethik und Gesetzgebung, die von der Polis ausgehen und beim Imperium enden.“ Die jüdische geht vom Menschen aus und endet bei Gott. Sie ist dynamisch, nicht der räumlichen Ausbreitung nach, sondern der zeitlichen Höherentwicklung. Der Jude wurzelt nicht in der Gegebenheit, sondern im Ziele. Der Gestaltung der wahren Gemeinschaft gilt all sein Streben, in diesem Sinne ist er Politiker kat exochen. Aber seine Politik ist ein Bruch mit dem, was man allgemein unter diesem Worte versteht.

Zugleich ist seine Politik radikal: sie geht nicht auf Durchsetzung in der Zukunft, sondern auf Verwirklichung hier und jetzt. Sie ist nicht ein Bezirk neben anderen im Leben. Sie ist nicht ein Ideal, das uns wie ein Traum vorschwebt und die Alltäglichkeiten des Lebens nicht berührt. Sie ist die Grundlage des ganzen Lebens. Sie durchdringt jede, auch die kleinste, scheinbar geringfügigste Handlung mit ihrer Richtung. Sie ist anscheinend ganz Zukunftsidee und ist doch ganz Gegenwart. Sie soll nicht gedacht werden, sondern getan. Sie geht von den konkreten Verhältnissen aus und sucht Bewährung in dieser konkreten Lage. Dieser Ernst, der hier und jetzt verpflichtet, wurde oft als Werkheiligkeit mißverstanden. Der Jude kennt wie wenige andere die Inbrunst des Glaubens. Vom betenden Moses, der während der Amalekiterschlacht die Hände hoch hält, heißt es: „Also wurden seine Hände der Glaube.“ Die Glaubenstat Abrahams bei der Opferung seines Sohnes ist die nachdrücklichste Verherrlichung des Glaubens. „So findest du,“ heißt es im Midrasch (Mechilta Beschallach), „daß Abraham unser Vater diese und jene Welt einzig und allein durch das Verdienst des Glaubens erbte, weil er an Gott glaubte, wie geschrieben steht: Und Abraham glaubte an Gott und er rechnete es ihm als Verdienst an“. Den Zusammenhang zwischen Glaube und Tat zeigt ein Ausspruch R. Nehemias: „Jeder, der nur ein einziges Gebot im Glauben auf sich nimmt, ver-

dient, daß der Heilige Geist auf ihm ruhe." Aber vor allem gilt es, die Lehre in der Tat, im persönlichen Leben zu bewähren. Im Talmud heißt es: „Was bedeutet das Schriftwort: ‚welche ich dir gebiete, heute zu tun?' Sie heut zu tun und nicht morgen, sie heute zu tun und nicht heute den Lohn dafür zu empfangen."

„Nicht die Schriftforschung ist die Hauptsache, sondern das Tun," heißt es in den „Sprüchen der Väter". Und ein schönes Gleichnis in den Sprüchen der Väter vergleicht den Menschen, der mehr der Erkenntnis hat als der Taten, einem Baume, der viele Zweige hat und wenig Wurzeln; es kommt ein einziger Wind und reißt ihn aus. Die Tat verwurzelt den Menschen im Erdreich der Wirklichkeit, der Verwirklichung. Eine Talmudstelle lautet: „Der Weisheit Anfang ist die Gottesfurcht, ein Gutes für alle, die sie ausüben (Ps. 111, 10): es heißt nicht ‚lernen', sondern ‚ausüben'." Und ein moderner jüdischer Denker (Martin Buber) kleidet es in die Worte: „Das wichtige ist, daß man etwas von der Welt faßt, nicht über sie nachdenkt."

Judentum ist nicht nur ein Glaube, ein Für-Wahr- oder Für-Gut-Halten. Es ist Religiosität, Zukunftswille, Politik. Es ist eine Totalität, gesetzt in der nach Einheit strebenden, Einheit gewordenen Seele. Es ist ein Bund, dessen lebendige Mitte, dessen Ziel Gott ist, die vollendete Gemeinschaft. Es ist von seinem lebenden Substrat, dem jüdischen Volk, als Träger nicht zu trennen. Einzelne und kleine Gruppen aus fremdem Blute mögen von dem Richtungswillen des jüdischen Volkes ergriffen werden und an der Verwirklichung seiner politischen Ideen mitarbeiten, oft ohne jeden äußerlich erkennbaren Zusammenhang. Aber als eine durch die Zeiten dauernde Gemeinschaft ist nur das jüdische Volk Träger des Judentums. (Daher die ungeheure Wertbetonung, die von Anfang an bei ihm auf das Fortbestehen, auf die Dauer der irdischen Existenz gelegt wird. So heißt es im Talmud: „Des Vaters Liebe ist der Sohn und des Sohnes Liebe dessen Sohn.") Judentum bedeutet, die Welt als Stätte der Verwirklichung Gottes wollen. Der Weg dieses Wollens ist die jüdische Geschichte (und all das, was durch das Medium der urchristlichen Überlieferung in anderen Völkern ausgelöst wurde). In drei Begriffskreisen hat die Idee des Judentums innerhalb dieser Geschichte ihre Reife erlangt, in denen des Bundes, des Menschen und des Reiches. Die Ausbildung dieser drei Begriffskreise fiel mit entscheidenden Wendungen in der jüdischen Geschichte und mit dem Auftreten gro-

ßer Führerpersönlichkeiten, die religiöse Genies und Politiker zugleich waren, zusammen.

Am Eingang steht Moses. Wir können sein Leben heute nicht schreiben. Wir wissen nichts Authentisches von ihm. Vielleicht hat er nie gelebt. Vielleicht können wir nicht einmal, was wir immerhin bei Jesus vermögen, den Rhythmus seines Lebens erfassen. Aber sicher können wir in dem, was uns von ihm erzählt wird, den Rhythmus der jüdischen Volkspersönlichkeit in fernsten Zeiten fassen. Vordringende Forschung des Altertums macht es immer wahrscheinlicher, was bei dem geschichtlichen Bewußtsein Israels zu vermuten war, daß Moses, ja selbst die Patriarchen historische Figuren sind. Aber auch als Legendenfigur hätte Moses für uns gleichen Zeugenwert. Denn in einer einzigartigen Weise hat hier das jüdische Volk, vielleicht in der Arbeit von Generationen, sich aus seiner Veranlagung den Helden seiner Art geschaffen, einen jüdischen Helden. Und tatsächlich ist Moses mit einer solchen Fülle für den jüdischen Helden typischer Züge ausgestattet, daß er gar wohl als eine Verkörperung seiner Ideen erscheinen kann. Er ist eine Verkörperlichung dessen, was im Volke als Möglichkeit angelegt ist und nach Gestaltung ringt. Die Erzählungen seiner Taten und des Verhaltens seines Volkes dabei wirken tatsächlich eher wie ewige Wahrheiten denn wie einmaliges Ereignis; so sehr wiederholen sie sich immer wieder im Leben dieses Volkes, so sehr rühren sie Grundtatsachen seines seelischen Lebens auf. Moses führt die Kinder Israels aus dem Hause der Knechtschaft, ein Wagnis, ein Sprung in die Freiheit, ein heroischer Entschluß, Sicheres und Vertrautes aufzugeben, Nahrung und Heim und Leben, und durch die Wüste zu gehen, durch das Nichts, durch Hunger und heimlose Wanderschaft und immer gegenwärtige Lebensgefahr, um am Ende dieser Wanderung das — verheißene Land zu sehen und mühsam in Besitz zu nehmen. Welches andere Volk noch kennt am Anfang seiner Geschichte diesen ewigen Mythus, der den Sinn aller Geschichte, aller Revolutionen, allen menschlichen Kampfes in sich birgt? Ein heroischer Auftakt, und doch aus welcher Demut. Als Sklave beginnt das Volk, und kein sklavischer, kein ewig-allzumenschlicher Zug seiner Seele wird verschwiegen. Hier schon in der Erzählung von Moses liegt der ganze Kern der politischen Lehre und des politischen Ideals Israels. An die Israeliten ergeht der Ruf und sie — haben nicht den Mut. Zu schwer ist ihnen der Auftrag.

Immer wieder murren sie. Zu unvergeßlichen Symbolen wird jede Szene. Wenn es nicht Geschichte ist, die hier geboten wird, so ist es Philosophie der Geschichte. Schon in Ägypten selbst murrt das Volk gegen den, der ihm neue Wege weist (Ex. 4, 1; 5, 21; 6, 12), erst die Wunder bekehren es. (Wie gut alle Einzelheiten gesehen sind, beweist eine Fülle von Bemerkungen. Als Moses unter die Israeliten „falsche Rede“ trug — so nannte damals wie heute die herrschende Klasse die Idealsetzung der niederen — hat die Regierung wie heute — dies dem Müßiggange der Arbeiter zugeschrieben und als Heilmittel sie noch stärker bedrückt. [Ex. 5, 9; 11, 7]). Und vom Auszuge an ist es eine ununterbrochene Auflehnung gegen den Befehl Gottes. „Es wäre uns besser, den Ägyptern zu dienen, statt in der Wüste zu sterben,“ denn in Ägypten „saßen wir bei den Fleischtöpfen und hatten die Fülle Brot zu essen.“ (Man vergleiche Ex. 14, 11; 16, 3; 16, 19; 17, 3; 32, 1; 32, 9. Num. 12, 1; 14, 1; 16, 13; 17, 6; 20, 3; 21, 4.) Diese lange Kette schließt Dt. 9, 7 zusammen: „Denn ihr seid Jahwe ungehorsam gewesen, solange ich euch gekannt habe.“

Und daran schließt sich die Mahnung prophetischer Ethik (Dt. 10, 16): „So beschneidet eures Herzens Vorhaut und seid fürder nicht halsstarrig.“ Ein neuer Mensch, ein neues Volk wird gefordert. Das Geschlecht der Kleinmütigen muß in der Wüste sterben. Die Revolution fordert eine neue Generation. Sie ist unterdes herangezogen worden. Ihre Erziehung stand unter der Idee des Bundes. Sie ist Moses große Schöpfung, sie ist der Ausgangspunkt des Judentums.

Moses selbst hat die Last des Bundes nicht leicht auf sich genommen. Denn der Mut des Führers ist größer als der der Geführten. Diese haben jeder nur für sich zu entscheiden und zu verantworten, sie sind in der Menge aufgehoben und fühlen sich dadurch sicherer, unpersönlicher, sie teilen ihr Schicksal mit anderen; jener aber ist einsam und weit voraus, er reißt die anderen mit, sich nach, er trägt die Verantwortung für alle, er weiß, er zerstört bergende Sicherheiten für Tausende und hat doch keine andere Gewähr dafür, daß er ihnen ein besseres Los bereiten kann, als seinen Glauben an seine Aufgabe. Als an Moses die Stunde der Berufung kommt, da schrickt er zurück, da hat er nicht den Mut (Ex. 3, 11; 4, 1, 10, 13; 5, 22; 6, 12, 30). Ein anderer möge es an seiner Stelle tun. „Wer bin denn ich . . . Siehe, sie werden mir nicht glauben . . .“ Und selbst als er die Last auf sich genommen hatte, als er das Volk führte und

um es rang, „äußerst jähzornig, aber zugleich unmenschlich geduldig“ (Bernhard Duhm), da kamen ihm Stunden der Schwäche. Um einer solchen Stunde willen, da er doch nicht mit ganzer Seele dem Rufe der Stimme in ihm gehorcht hatte, mußte auch er am Rande des verheißenen Landes sterben. Aber den Weg dahin hatte er schon gebahnt durch seine Begründung des Bundes.

Gott ist dem Juden keine gegebene Naturgröße, die man hinnehmen muß, sondern er hat mit ihm einen Bund geschlossen. Eine seltsame Idee steht am Beginn der Volkswerdung. Gott schlägt Israel eine Bundesschließung vor. Israel nimmt sie an, es tritt dadurch zu Gott in ein besonderes, eigenartiges Verhältnis. Es nimmt besondere Pflichten auf sich. Bei der Bundesschließung sagt Gott, was er von Israel fordert (Ex. 19): „Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.“ Das ist der Hauptinhalt des Bundes. Und „wenn ihr meinen Bund haltet, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern, denn mein ist die ganze Erde“. Das ist die Auserwählung aus allen Völkern der Erde: auserwählt ein heiliges Volk zu sein. Eine Verpflichtung seitens Israels. Eine freiwillige Verpflichtung. „Moses kam und legte den Israeliten alle Worte vor, die Gott gesprochen hatte. Und alles Volk antwortete zugleich und sie sprachen: Alles, was Gott geredet hat, wollen wir tun. Und Moses sagte die Worte des Volkes Gott wieder.“ Durch diesen freiwillig geschlossenen Vertrag zwischen Gott als König und oberstem Gesetzgeber und dem Volke wird das jüdische politische Gemeinwesen geschaffen. Eine erhabene politische Idee tritt uns hier zum ersten Male entgegen. In Zeiten, da es gilt, an die Stelle einer überkommenen, als verfallen empfundenen politischen Ordnung eine neue zu setzen, die wieder an das Absolute und an das Ethos anknüpft, wird man bei vielen Völkern auf die Vorstellung des Bundes zurückgreifen.

Durch den Bund wird erst das Volk geschaffen. Vom Augenblick seines Eintritts in die Geschichte hat es eine geistig-sittliche Grundlage. Ein Gott, Ein Volk (Θεὸς γὰρ εἷς καὶ τὸ Ἑβραίων γένος ἕν, Josephus Ant. IV, 8, 5), zusammengehalten durch das Bewußtsein der Verpflichtung. Von Moses an bis Samuel ist es Gott, der die Führer des Volkes beruft, der sie „erweckt“. Es gibt durch die ersten Jahrhunderte der jüdischen Geschichte kein anderes Prinzip der Legitimität, als den Auftrag Gottes. Und gerade diese wahren Führer, die „Hilfsreichsten und Hilfsfähigsten“, binden die auseinanderfallende

Einheit des Volkes immer wieder. Bis unter Samuel der Bruch erfolgt. Die Israeliten (1. Sam. 8) verlangen einen König, „wie ihn alle Völker haben". Sie wollen den anderen Völkern gleich werden. Und Jahwe spricht zu Samuel: „Gehorche der Stimme des Volkes in allem, das sie dir gesagt haben: denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich, daß ich nicht König sein soll über sie." Nun zeigt ihnen Samuel, was weltliches Königtum bedeutet: Unterdrückung und Kriege. Aber die Israeliten beharren bei ihrem Abfalle: „Es soll ein König über uns sein, daß auch wir seien wie alle Völker." Die ersten zwei Könige, die Israel hat, sind noch Anwälte Gottes, von ihm berufen; aber bald entwickelt sich ein Erbfolge- und Legitimitätsprinzip, das Königtum gleich dem der anderen Völker ist da.

Nun beginnt der Kampf der Propheten gegen dieses Königtum. „Sie kämpfen nicht gegen den Staat an sich, ob er auch eine gottunmittelbarere Form der Gemeinschaft verdrängt hat, sondern gegen den entgotteten, entgeisteten Staat. Dem jüdischen Gedanken getreu, können sie das Seiende nicht verneinen, sich von ihm nicht abwenden, sie müssen es mit dem Geiste, mit dem Geist der wahren Gemeinschaft durchdringen wollen. Sie erfahren Mal um Mal das ungeheure Widerstreben dieses Seienden gegen den Geist, sie erfahren an ihrer aller Pein und Schmach ausgelieferten Person seine Übergewalt, aber sie lassen nicht ab. Es ist ihnen undenkbar, einen Vertrag mit dem Bestehenden zu schließen, es ist ihnen aber auch undenkbar, von ihm weg in den Bereich inneren Lebens zu fliehen; durch Pein und Schmach unaufhaltsam braust ihr Wort über die Reichen, die Machthaber, die Fürsten hin. Sie haben kein Haus in der Welt und haben auch keine Herberge in der Wüste: unerbittlich hat sie die Hand des Herrn an ihr aussichtsloses Werk gestellt. Sie schrecken nicht zurück, die Güter der Zivilisation zu verwerfen, wo deren Behagen das gerechte Leben hindert und um der Erleichterung des äußeren Verkehrs willen der innere Verkehr der Menschen untereinander verwüstet ist — ja, sie schrecken, wo es not tut, auch davor nicht zurück, die Unabhängigkeit ihres Staates zu opfern, wenn es gilt, einen Rest des Volkes vor dem äußersten Verfall zu retten und zum Kern einer künftigen neuen Gemeinschaft zu bewahren." (Martin Buber.)

Durch sie erfährt die Idee des Bundes eine neue, letzte Vertiefung und Klärung. In der Prophetie des Hosea gewinnt er eine ungeahnte Innigkeit; durch die Worte des Amos werden die Schlacken entfernt,



die in der populären Vorstellung an ihm hafteten, wird sein Inhalt unzweideutig das, was Moses gewollt hat: die Verpflichtung absoluter Gerechtigkeit. Und aus diesem Maßstab heraus wird eine schon in der Gesetzgebung des Pentateuch angelegte, dem klassischen Altertum unbekannte Idee, die des Menschen und der Menschheit gewonnen. Die Würde des Menschen als solchen, ohne Rücksicht auf seine Klasse, seine Abstammung, seine Fähigkeiten wird entdeckt. Etwas allen Menschen ohne Unterschied Eigentümliches enthüllt sich, wird umschlossen von dem Begriff der Menschheit. Aller Tun und Leiden erhält einen Sinn, Einen Sinn; der Rahmen der Weltgeschichte, eines Generationen und Völker verbindenden Prozesses in der potentiellen Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ist menschlicher Erkenntnis gewonnen. Dies ist das Werk der ersten Schriftpropheten von Amos bis Jeremia.

Amos trat zu einer Zeit größten Glanzes im Königreiche Israel auf. Ein mächtiger, erfolgreicher Fürst stand an seiner Spitze. Stimmung gesättigten Sieges lebte im Volke, man wußte von Gottes Gnade, die sich in Frieden und Reichtum äußerte, ein schon lange ersehnter glänzender Aufstieg schien bevorzustehen. Man wußte, Gott hat Israel erkannt aus allen Völkern, das Heil war ihm daher sicher. Da kommt plötzlich Amos unter sie und mit einer für seine Zuhörer unerhörten Parodoxie stellt er das wahre Verhältnis der Auserwählung wieder auf: „Nur euch habe ich erkannt aus allen Sippen der Erde — deswegen will ich heimsuchen an euch all euer Vergehen.“ Amos' ganze Predigt ist wie die Hoseas ein In-Erinnerung-Rufen des Bundesschlusses, der Auserwählung Israels, aber zugleich eine stete Mahnung zur Besinnung auf den wahren Inhalt des Bundes, Israels Verpflichtung. Der Bund ist keine Bevorzugung, keine Gewähr erfolgreichen Lebens, sondern eine Erschwerung, ein vermehrter Ernst. Gott ist der Gott der Gerechtigkeit, und dies für alle Völker. Gott ist ein Gott der Geschichte, und dies wiederum für alle Völker. Er hat Israel aus Ägypten geführt; er hat das gleiche für andere Völker getan: „Seid ihr Kinder Israel mir nicht gleich wie Mohren? Hab ich nicht Israel aus Ägypten geführt und die Philister aus Kaphtor, und die Syrer aus Kir?“ Israel ist abgefallen von seiner sittlichen Verpflichtung; und der Gott der Geschichte, dem alle Völker nur Werkzeuge sind in dem großen Heilswege der Geschehnisse, in dem er die Menschheit zu sich führt, wird gegen Israel einen Feind erwecken, ein anderes Volk, das Israel besiegen und fast ver-

nichten wird als Sühne für seine Frevel. Israel rechnet mit Unrecht auf Jahwes Gunst, es hat nur auf seine Gerechtigkeit zu rechnen, die gegen es noch strenger verfährt als gegen andere Völker. Und die Heimsuchung durch ein fremdes mächtiges Volk, Israels äußere Erniedrigung und Zerstörung ist nicht auch eine Niederlage seines Gottes, denn er ist nicht wie die Götzen Hüter des Wohlergehens seines Stammes, sondern sie ist der wahre Triumph Jahwes, dem das siegreiche Volk nur wie Lehm ist in der Hand des Töpfers, der nur eines verlangt, nur einen Maßstab kennt: Sittlichkeit. „Suchet das Gute und nicht das Böse, hasset das Böse und liebet das Gute und bestellet Recht in euren Städten, dann wird Jahwe mit euch sein.“ „Es soll aber das Recht offenbart werden wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein starker Strom.“ In diesen Worten des Amos ist bereits der ganze Grundgehalt der prophetischen Politik gegeben. Hier ist zum erstenmal der Begriff der Weltgeschichte und der einheitlichen Menschheit unter einheitlicher Führung, gleichem Ziele auf verschiedenen Wegen zueilend, erkannt; von hier aus datiert die Weltauffassung, die dem europäisch-mittelmeerländischen Denken zugrunde liegt. Nichts geschieht zufällig, alles einzelne hat seinen Grund, und alle diese Kausalreihen gehen auf eine letzte Energiequelle zurück, auf Gott. Dies ist mit großartiger Geschlossenheit in den Versen 3 bis 8 des dritten Kapitels in Amos ausgedrückt. „Die kosmischen, mechanischen Phänomene haben denselben Plan, dieselbe Zweckmäßigkeit, sie entspringen aus demselben heiligen Leben, wie die organischen und geistigen Bewegungserscheinungen. Natur und Menschheit sind demselben göttlichen Gesetze unterworfen. Der Unterschied ist zunächst, daß das Gesetz in der Natur blind befolgt wird, der Mensch dagegen, wenn er vollständig entwickelt ist, es mit Bewußtsein und Willen verfolgt.“ So hat Moses Heß in moderner Fassung den gleichen Gedanken ausgedrückt, der Amos in jenen Versen bewegt und den er in zyklopisch unbehauener Form zu fassen versucht. Die Philosophie Henri Bergsons sagt das gleiche in ihrer Sprache. Ein Gott, Eine Welt, Eine Menschheit. Ein Sinn in allem Geschehen. In Amos zuerst hat das Menschengeschlecht das Bewußtsein der Einheit seines historischen Zusammenhanges gewonnen. „Was in Raum und Zeit entsteht und vergeht, hat seine wahre Bedeutung nur insofern, als es in die Beziehung des Menschen zu seinem Gott aufgenommen ist.“ (Wilhelm Windelband.) Wie im kosmisch-natürlichen Geschehen, ist im geistig-menschlichen Gott

die Ursache und Quelle aller Erscheinungen, aber hier ist er auch das Ziel, und der Weg dazu kann bewußt gegangen werden: es ist der Weg der Sittlichkeit, der Gerechtigkeit. Hier und nur hier kann Politik eine Grundlegung finden, die sie aus Zufälligkeiten zu einer sittlichen Wirklichkeit mit unendlichen Horizonten gestaltet[1].

Diese Politik verfolgen dann die Propheten. In dem universalen geschichtlichen Prozeß, als den sich alles Geschehen darstellt, erhält die Idee des Menschen immer größere Aufmerksamkeit. Er ist der Träger jeder sittlichen Tat. Diese ist es, worauf es ankommt. All dies ist schon in Moses angelegt; all dies wird in den vielen kommenden Geschlechtern ausgebaut. Es ist immer wieder Gegenwart. „Die prophetische Rede besitzt als lebendiges, persönliches Bekenntnis, das nicht durch Linien zu umziehen ist, eine gewisse Weite und Unabsehbarkeit, eine nicht vorauszubestimmende Freiheit, die den Keim der Erweckung und Entwicklung in sich trägt und das Erfordernis zeugt, immer wieder zum Leben der Gegenwart zu werden." (Leo Bäck.) Auch hier kennt das Judentum nicht die bildhafte Begrenzung des Problems, sondern nur die Unendlicheit der Aufgabe, die immer wieder neu und gegenwärtig ist. Auch hier ist seine Lehre Rede, die in die Ferne ausgeht, die immer wieder aufgenommen und verändert weitergegeben wird, ein schwellender Strom. Israel kennt nicht einen großen Menschen, mit dem die Lehre in all ihren Grundzügen abgeschlossen wäre. Das Judentum hat eine lange Vergangenheit, in der es sich entwickelt hat. Aber die Lehre, die in den Worten und in dem Leben früherer Meister überliefert war, wurde immer wieder Gegenwart, behielt immer die Möglichkeit, jung und frei zu sein. „In Israel folgt auf den Meister der Zug der Meister, auf den Großen die Reihen der Ebenbürtigen. Keiner gibt das Ganze. Und keiner stellt das Ganze dar. Die Fülle des Juden-

[1] „Als eine eminent geschichtsphilosophische Leistung durch eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte unter Nachweis gewisser in derselben sich manifestierenden Ideen wird uns die Bibel erscheinen." L. Gumplowicz: Der Rassenkampf. Innsbruck 1883, S. 7. Vergl. auch Eduard Meyer, Geschichte des Altertums I, 1, 2. A., 1907, S. 132. — „Es bleibt die Konzeption eines Universalplanes in der Geschichte der Menschheit, die das Ziel verfolgt, alle Völker zur richtigen Erkenntnis und Verehrung des Schöpfers zu bringen, eine überaus grossartige: die Welt hat einen Zweck, die Geschichte geht nicht auf in den Zufälligkeiten der Völkergeschichte und die Ethik nicht in Individual- oder Staatsethik mit ihren beschränkten Gültigkeitsgebieten." (Ad. Merx: Die Bücher Moses und Josua, Tübingen 1907, S. 18.)

tums ist in keinem Einzelnen, auch nicht in mehreren befaßt. Der ganze Inhalt des Judentums liegt erst in seiner unbeendeten, unendlichen Geschichte." (Leo Bäck.) Auch hier liegt der Grund der Unverwüstlichkeit Israels und seiner steten Erneuerung.

Die Politik der Propheten war auf das Ewige gerichtet. Ihre Zeitgenossen sahen — wie immer und überall — nur den kleinen Ausschnitt ihres eigenen Vorteils. Ein Schauspiel aller Zeiten: Die Vertreter einer Politik der rücksichtslosen Gerechtigkeit stehen — einsam und angefeindet — gegen die Masse und ihre verehrten Führer mit ihrer Politik der auf die Interessen der Nation oder bestimmter Schichten Rücksicht nehmenden Klugheit. Die Worte der Propheten gegen den sinnlosen Luxus, gegen das — oft gar nicht ins Bewußtsein tretende — Unrecht, gegen die skrupellose Handlungsweise der führenden Klassen gelten heute in allen Ländern mit demselben Nachdruck und in dem gleichen Wortlaut, in dem sie damals gesagt wurden. Daß aber die Massen diese Zustände nicht mehr immer als selbstverständlich hinnehmen, daß das Bewußtsein immer weiterer Kreise zur Empfindung der Unwürdigkeit und Ungerechtigkeit erwacht, ist Nachwirkung der prophetischen Worte. Immer wieder entzündet sich an ihnen der Drang nach Menschenwürde und Gerechtigkeit. Den Menschen um sie, zu denen sie sprachen, dünkten die Propheten Aufwiegler oder Narren. „Ja, toll ist der Prophet, von Sinnen der Besessene," heißt es in Hosea (9, 7), aber damals wie immer ist diese Besessenheit der Entrüstung und der Qual entsprungen über das, was sich vor den Augen des Propheten abspielt — „ob all deiner Frevel, ob all deiner Schuld", erwidert Hosea in der oben angeführten Stelle.

Die Propheten durchschauen die Eitelkeiten der nationalen Konjunkturpolitik. „An Wind hat Ephraim Gefallen, dem Ostwind rennen sie nach. Sie häufen alle Tage nur Lügen und Eitelkeit, sie schließen den Bund mit Assur und bringen Ägypten ihr Öl," heißt es bei Hosea. Der einzige Weg möglicher Politik ist die Abkehr von äußerem Glanze und äußeren Machterfolgen und die Konzentration auf die Schaffung eines gerechten Gemeinwesens im Innern. Tut man dies, dann braucht man nicht zu verzagen, dann kann man ruhig vertrauen und braucht nicht in ständiger Angst zu leben. Ein im Innern auf Gerechtigkeit aufgebautes, nicht begehrlich nach außen verlangendes Gemeinwesen ist sicherer denn ein auf starke Armeen sich stützender, innerlich aber gebrechlicher, oder Neid oder Angst

der Nachbarn erweckender Koloß. Als König Ahas von Jerusalem vor feindlicher Übermacht der verbündeten Könige von Ephraim und Damaskus erzittert, weiß Jesaja ihn zu trösten: „Gib acht! Sei still und furchtlos, verzage nicht. So spricht Jahwe der Herr: Es soll nicht sein! In Aram nur herrsche Damaskus, in Ephraim nur herrsche Samaria. Wenn ihr nicht glaubt, habt ihr keinen Bestand." (Jes. 7, 4—9.) Als Assyriens Macht sich immer weiter ausdehnte, als auch Juda tributär wurde, erwachte immer wieder in Jerusalem und in den anderen kleinen Staaten die Unruhe nach Unabhängigkeit, Aufstände zur Abschüttelung des Fremdjoches wiederholten sich, man suchte nach Allianzen, man blickte nach Ägypten um Hilfe. Jesaja durchschaute diese Eitelkeiten. Die Juden verlassen sich auf äußerliche Machtmittel, sind stolz auf sie. „Ihr Land ist voll Silber und Gold und ihrer Schätze ist kein Ende, ihr Land ist voll Rosse und ihrer Streitwagen ist kein Ende." (Jes. 2, 7.) So kommt es zum großen Kriege. Juda ist mit Ägypten und einer Reihe Kleinstaaten verbündet und hofft so, Assyriens Joch abzuschütteln. Jesaja hat dagegen protestiert, nicht nur mit Worten, sondern mit drastischer Sinnbildlichkeit. Solange der Aufstand währte, drei Jahre, ging er nackt unter den Leuten herum, um zu zeigen, wie elend in Wahrheit die scheinbar Gerüsteten sind. (Jes. 20.) Und als zehn Jahre später der Tod des mächtigen Assyrerkönigs Sargon Juda in einen Freiheitstaumel versetzte und dieses auf das Bündnis mit Ägypten neue Hoffnung setzte, warnte Jesaja wieder (Jes. 28—31): „Weh denen, die sich auf Rosse verlassen und auf Streitwagen hoffen, daß derselbigen viel sind, und auf Reiter, darum, daß sie sehr stark sind . . ." Und sein Wort war unzweideutig: „In Umkehr und Ruhe besteht euer Heil. In Stille und Vertrauen besteht eure Heldenkraft."

Aber das Volk hörte nicht auf den Propheten. Wie später Jesus, mußten die Propheten erkennen, daß wohl Israel berufen ist, aber nur wenige, nur ein Rest auserwählt. „Höret, hört und begreifet nicht, sehet, seht und erkennet nicht! Mach dieses Volkes Herz verstockt, taub seine Ohren, die Augen blind, daß die Augen nicht sehen, die Ohren nicht hören, das Herz nicht begreife, und niemand es heile," klagt der Prophet an. (Jesaja 6, 9, 10.) Und ebenso wehklagt Jeremias: „Zu wem soll ich reden und zeugen, damit sie's vernehmen? Ihr Ohr ist unbeschnitten, sie können nicht hören." (Jer. 6, 10.) Grimm erfaßt ihn über alle, die den Ernst der Lage nicht

sehen und mit offiziell-optimistischer Propaganda darüber hinwegtäuschen: „Sie heilen den Bruch meines Volkes mit leichtem Sinn. Sie sprechen: Friede, Friede! und ist doch kein Friede!“ (Jer. 6, 14.) Und als Jahre später, als der Anfang vom Ende bereits eingetreten war, die Stimmung wieder nach kriegerischer Empörung verlangte (Jer. 28), griff der Prophet wie einst Jesaja zum Symbol: er legte sich ein Joch auf und erschien so öffentlich im Tempel. Immer wieder riet er zu inneren Reformen, statt zu äußerem Kampfe. (Jer. 21, 9 und 12; 34, 1—7 und 34, 8 ff.) Wegen dieser „landesverräterischen“ Handlungen und Reden wurde er eingekerkert, mißhandelt, mit dem Tode bedroht. Die Generäle erhoben gegen ihn die Anklage (38, 4), daß er Volk und Heer entmutige. „Denn dieser Mann ist nicht auf das Heil des Volkes bedacht, sondern auf sein Unheil.“ So sprachen die Generäle und verlangten des Jeremia Tod. Aber der Prophet wich nicht. Mag er auch erliegen, er weiß, daß die Wahrheit siegt. Mag sein, daß er die politische Autorität zerstört. Aber ihm ist der Staat nur als sittliches Instrument Gottes in seinen Wegen denkbar. Jeremias spricht zum König Zedekia: „Übt Recht und Gerechtigkeit und rettet den Beraubten aus der Hand des Bedrückers. Fremdlinge aber, Waisen und Witwen bedränget nicht.“ (Jer. 22, 3.) Und er fährt fort: „Nur, wenn Ihr solches tut, kann der Staat Bestand haben.“ Und die gesamte prophetische Lehre faßt Sacharia (4, 6) zusammen: „Nicht durch Macht, nicht durch Gewalt, sondern allein durch meinen Geist.“

Aller Kampf um Gerechtigkeit heute, alles Ringen nach einem sittlichen Gemeinschaftsleben ist nur eine Wiederholung dessen, was die Propheten erfahren haben.

Die Propheten verkündigten den Untergang des ungerechten Staates, aber sie wissen von der Rettung des Restes, von der zukünftigen Bereitung einer wahren Menschengemeinschaft. Ihre Entdeckung des Menschen hatte sie zur Entdeckung des Armen geführt. Ihnen und den Sängern der Psalmen wurde der Arme das zentrale Problem des individuellen und des sozialen Lebens. Aller Ungerechtigkeit, die sie um sich sahen, setzten sie das Zielbild eines Reiches der Gerechtigkeit gegenüber, da der Arme, der auch der Rechtliche ist, nicht mehr unterdrückt sein wird. So wuchs der Begriffskreis des Reiches. Zugleich erhielt das Drama der Weltgeschichte hier seinen versöhnenden Abschluß, die Idee des Bundes ihre letzte Rechtfertigung. Auf die ewige Folge von Berufung und

Abfall wird die Zeit folgen, da ganz Israel in einem neuen Bunde zurückkehren wird zu Gott und nur noch in seinen Wegen wandeln. Das Unheil, das der Ungerechtigkeit als Folge anhaftete, wird dem Heile Platz machen und alle Völker werden an der Gerechtigkeit und dem Frieden des neuen Reiches teilhaben. Dieser Vorstellungskreis reicht noch in die Zeit Mosis zurück, allen Propheten ist er geläufig[1], aber vor allem sind es die späteren Propheten, die ihn ausbauen und seit deren Wirken er in vollendeter Gestalt dasteht. In Deuterojesaja erlangt er jene Vertiefung, die ihn zum größten Symbol der ringenden und leidenden Menschheit gemacht hat. In einem Prozeß von tausend Jahren sind die drei Grundideen jüdischer Welterfassung geklärt und festgelegt worden; in den folgenden zweitausend Jahren haben sie das Wesen des Judentums bestimmt und sind von ihm aus zu den anderen Völkern gekommen.

Als Medium dieser Übertragung diente der frühchristliche Kreis und die jüdischen Worte, die durch die Schriften des Alten und des Neuen Testaments zu fremden Völkern drangen. Jesu Leben und Lehre ist von der jüdischen Predigt vom kommenden Reiche getragen. Seine ganze Ethik ist jüdisch. Er fordert absolute Vollendung und absolute Hingabe. Er ist nicht etwa der sanfte, hellenische Prediger und Tröster, als den ihn so manche Generationen gesehen haben. „Der Ernst des Gerichtsgedankens mit all seinem Schrecken ist vielmehr geradezu ein Hauptzug seiner Verkündigung. In seinem eigenen Charakter spiegelt sich das Wesen Gottes. Gott ist nicht nur der gnädige Vater, der sich über jeden Sünder, der Buße tut, freut; er kennt auch den Zorn und kann Leib und Seele verderben in die Hölle. Grundstimmung ihm gegenüber bleibt darum doch neben vertrauender Liebe die Furcht“ (Karl Weidel). Jesus fordert die Tat und die Entscheidung. Auch bei ihm „gilt ein rundes Entweder-Oder. Zwei Herren kann niemand dienen. Mit erbarmungsloser Härte und Schroffheit werden alle Halbheiten und Zugeständnisse abgelehnt“ (Karl Weidel). Mit derselben Entschiedenheit wie im Exodus (32, 26, 27) und im Deuteronomium (33, 9) wird hier (Lukas 14, 26) die Aufgabe aller natürlichen Bande verlangt, wenn es sich um die Erfüllung des Willens Gottes handelt. In Jesu Predigt nimmt der Arme und die Rechtfertigung des Armen ihre Stellung

[1] Über das Alter der messianischen Erwartungen in Israel siehe die Studie Ernst Sellins: „Alter, Wesen und Ursprung de alttestamentlichen Eschatologie“ in „Der alttestamentliche Prophetismus“. Leipzig 1912.

ebenso ein wie in den späteren Propheten und den Psalmen. Auch der Überlieferung steht Jesu ebenso frei gegenüber wie die Propheten. In seinem Drängen auf Gesinnungsreligion, auf Beobachtung des Wesentlichen steht er in ihrer Reihe. Er ist ebenso revolutionär wie sie. Die Propheten hatten der zu ihrer Zeit überlieferten Lehre neue Elemente hinzugefügt. Jesu Lehre war in ihrer religiösen Vorstellungsgewalt wie in ihren sittlichen Forderungen von der vorhergehenden und der gleichzeitigen Entwicklung bedingt. Sie hat ihr kein neues Element hinzugefügt. Das Neue an ihm wie an den großen Propheten war das Geheimnis, daß sie Stimme Gottes waren, daß sie seinen Auftrag erfahren hatten und daß dadurch ihre Verkündigung eine einzigartige Kraft und Macht erlangte, daß das Absolute der sittlichen Forderung von der Hand des Geheimnisses eingeschattet wurde. Ebenso radikal wie die Propheten in der Ablehnung des Opfers und des äußerlichen Gottesdienstes waren, war es auch Jesus. Der schriftlichen Lehre, „dem Gesetz und den Propheten" stand Jesus mit Ehrfurcht gegenüber. Er wollte nur wie alle Schriftgelehrten durch die mündliche Lehre die schriftliche weiterbilden, den tieferen Sinn des Alten klar herausstellen. Er kam „nicht, um das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen". (Math. 5, 17, 18, 19, vgl. Math. 23, 3. Das Wort Math. 13, 52 gilt sicher auch von ihm.) Aber wie jeder apokalyptische Prediger hat er anläßlich des Herannahens des Reiches die Gebote nicht erleichtert, sondern erschwert. Er forderte vollständigste Heiligung, gerade die Erfüllung des Schweren (Math. 23, 23). Seine Mahnungen in der Bergpredigt sind nicht Aufhebungen, sondern Erschwerungen, bezeichnend für eine Interimsethik zur Herbeizwingung des Reiches.

Die Ankündigung des nahe bevorstehenden messianischen Reiches und die Ermahnung zur Buße angesichts des Kommens des Reiches ist das Grundthema, vielleicht das einzige Thema der Predigt Jesu. Seine Rolle war nicht Gründung des Reiches, sondern Erwartung des Reiches. (Johannes Weiß.) Er war nicht der Messias, durch dessen Kommen das Reich Gottes gegründet gewesen wäre. Wohl aber wuchs in ihm das Bewußtsein, daß er in dem nahe bevorstehenden Reiche als Messias wiederkehren wird. Aus verzehrender Ungeduld nach Herbeiführung des Reiches, einer Ungeduld, wie sie in ähnlicher Intensität spätere jüdische Kabbalisten durchzittern sollte, nahm er das in der Tradition vorgezeichnete Leiden auf sich,

zog er nach Jerusalem, um dort zu sterben, damit das Reich herbeigezwungen würde.

„Dein Wille geschehe. Geheiligt werde dein Name. Es komme dein Reich." Das sind die urjüdischen Grundworte in Jesu Predigt. Er hat gewußt, daß sie in der Grundoffenbarung: „Höre Israel, ich bin Jahve, dein Gott" eingebettet sind. Gottes Reich sollte anbrechen. Für Jesum war es unmittelbar bevorstehend. „Wahrlich, ich sage euch, ihr sollt noch nicht fertig werden mit den Städten Israels, bis der Sohn des Menschen kommt." (Math. 10, 23.) „Wahrlich, ich sage euch, es sind einige unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie den Sohn des Menschen kommen sehen in seinem Reich." (Math. 16, 28, vgl. Mk. 9, 17, Luk. 9, 27.) Noch für Paulus ist die Parusie ganz nahe bevorstehend. „Siehe, ich soll euch sein ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden in einem Nu, in einem Augenblick mit dem letzten Trompetenstoß." (1. Kor. 15, 51; vgl. auch 4, 5; 11, 26; 1. Thess. 4, 15; 5, 1—3.)

Für Jesu beruhte das Reich unzweideutig auf dem Volke Israel. Manche seiner Äußerungen klingen nationalistischer als die der Propheten, aber auch bei ihm findet sich der universale Ausblick, die Betonung des Menschen als solchen wie bei den Propheten überall. Der Lehre vom Reich bei den Juden ist eigentümlich, daß Israel der Hauptträger des Herankommens des Reiches ist, daß aber, sobald das Reich einmal gekommen ist, alle Unterschiede zwischen Israel und den anderen Völkern schwinden, daß dann die Menschheit nur Ein Volk in der Anbetung des Einen Gottes ist. Ebenso kennt Jesus die Überwindung des Partikularismus nur für die Zeit des Reiches, das er freilich als ganz nahe bevorstehend verkündet. Aber bis zum Anbruch des Reiches gilt seine Predigt nur Israel. („Ziehet auf keiner Heidenstraße, gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel", Math. 10, 6, in Verbindung mit dem obigen Math. 10, 23: „Ihr sollt noch nicht mit den Städten Israels fertig sein, daß der Sohn des Menschen kommt.")

Jesus stand völlig auf dem Boden des Judentums. Die Geschichte des Christentums begann mit dem Nichteintreffen des Reichs, mit seiner Verzögerung. Hier war das Paradox aller späteren christlichen Lehre. Die Lehre Jesu trat dadurch immer mehr in den Hintergrund, die Christologie, Tod und Auferstehung als unverlierbare Zeugnisse vom Kommen des Reichs in den Vordergrund. Schon in

der alten Zeit. Lukas und Matthäus wissen noch von der Lehre Jesu, die Apostelgeschichte und die Briefe nur noch von der Christologie. Der genialste Propagandist des Christentums, Paulus, nimmt auf die Lehre dessen, den er nie gehört hat, kaum Bezug. Die Lehre Jesu ist auch weiter im Judentum geblieben. Aber das Christentum hat es im entscheidenden Punkte verlassen. Als eine Tatsache, die der jüdischen Wirklichkeit entstammt, sieht es sich als ein Heilsplan, als eine Evolution, als eine Geschichte in der Zeit, aber zugleich vollzieht es durch das einmalige Ereignis, das eingetreten ist, und dessen endgültige Wiederkehr noch einmal kommen wird, ein Heraustreten aus der Zeit, die ihm zur Zeitlichkeit wird. Alle Zeit wird jetzt zur bloßen Zwischenzeit zwischen Jesus und seinem Wiederkommen. Das Endzeitliche, das dem Christentum anhaftet, reißt den wahren Christen aus dieser Welt, macht ihn zum Heiligen, zum Abgeschiedenen, abgeschieden nicht von dem Unreinen dieser Welt, sondern von dieser ganzen Welt, die ihm unrein ist, während sie dem Juden zu heiligen ist. Durch das Christentum ist die Spannung gebrochen worden, die all unserem Tun in der Richtung auf die Zukunft anhaftet. Die ungeheure Verantwortung jedes Einzelnen ist gemildert. Einmalig ist die entscheidende Tatsache bereits wirklich geworden. Für die kommenden Geschlechter bleibt nur das Beispiel. Das Glaubensbekenntnis des Bischofs Ambrosius: „Ich will mich nicht rühmen, daß ich gerecht bin, sondern rühmen will ich mich, daß ich erlöst bin. Ich will mich nicht rühmen, daß ich sündenlos bin, sondern daß mir die Sünden erlassen sind!“ ist Ausdruck der endgültigen Trennung von allem, was jüdisch ist.

Dennoch hat das Christentum die jüdische Gewißheit, die Lehre vom Menschen und seiner Würde, die Lehre von der Zukunft und unserer Aufgabe ihrer Bereitung, immer wieder zu den anderen Völkern getragen. Jüdischer Geist hat durch dieses Medium in den von ihm befruchteten Kulturen eine nie mehr erlöschende Unruhe, eine auf die sittliche Umgestaltung der Welt abzielende Willensenergie erweckt. Das Geheimnis seiner Wirkung lag in der genialen Einseitigkeit, mit der er auf das Sittliche eingestellt war. Viele Seiten seines Wesens sind darob verkümmert. Die Befruchtung der Menschheit wurde erkauft um den Preis einer Unausgeglichenheit und Absonderlichkeit, die auch das Christentum erbte und die in ihm verstärkt ist durch den weltabgewandten, pessimistischen Zug. Das Judentum ist aus der Energie seines Willens nach Schaffung einer

6*

vollendeteren Welt optimistisch. Der Pessimismus, der zur Zeit Jesu auch im Judentum zu finden war, ist nicht wie der indische metaphysisch, sondern ist zeitlich bedingt, für bestimmte geschichtliche Perioden des Niedergangs, wie die Zeit der Auflösung der Antike allein gültig. Er ist Empörung und Verzweiflung über die Zeitverhältnisse. Erst als durch die Christologie im Christentum die Energie des Willens nach Herbeiführung der gerechten Welt erlahmt war (denn sie war auf übernatürlichem Wege schon gekommen), wurde das Christentum pessimistisch.

Doch selbst da noch hat es in seiner Botschaft für die Armen die ursprüngliche Kraft bewahrt. Aber es hat die Aufgabe der Menschheit erleichtert, ihr Trost gebracht, statt den Ruf, hier und jetzt zu beginnen. Gerade durch die Gewißheit der notwendig kommenden nahen neuen Weltordnung drang das Christentum in die Breite der Massen des Römischen Weltreiches. „So trägt der Christusglaube die messianische Zukunftshoffnung in die organisierten Massen, er erobert mit seiner Zukunftstendenz alle an der Vergangenheit kranken und an der Gegenwart verzweifelnden Herzen.“ (Albert Kalthoff.) Die gleiche Gewißheit einer neuen, notwendig kommenden Weltordnung hat Jahrhunderte später die Lehre des Juden Marx zum Evangelium der europäischen Massen gemacht. Auch hier ist der Messianismus (neben seiner dem Geiste des 19. Jahrhunderts entsprechenden Säkularisierung) verendlicht, die endgültige Tatsache dem Bereich des Einzelnen entrückt. Nicht mehr Gott jedoch führt hier durch einen einmaligen Gnadenakt das Reich herbei, sondern die wissenschaftlich erkannte Notwendigkeit der Gesetze der sozialen Welt. Dadurch hatten die Massen, die damals gerade durch die Entdeckungen wissenschaftlicher Gesetze und Erfindungen (Maschinenzeitalter, die Nationalökonomie von Adam Smith und Ricardo) in Elend und Verzweiflung einem scheinbar unentrinnbaren Verhängnis gegenüber gestürzt worden waren, gerade wieder in die Wissenschaft und das natürlich-gesetzliche Walten Vertrauen gewonnen. Die gleiche Wissenschaft, die ihnen Vernichtung zu bringen schien, mußte ihnen zwangsläufig in der Folge das Heil herbeiführen.

Zu gleicher Zeit, als die Idee des Reiches durch das Christentum zu den anderen Völkern drang, entfaltete sich die politische Idee des Judentums innerhalb des jüdischen Volkes in vier Richtungen: in den Sadduzäern, den Pharisäern, den Essäern und den Apokalyp-

tikern. Die Sadduzäer waren die Fortsetzer der königlich-priesterlichen Politik, in den Apokalyptikern überwog die Reichserwartung. Die Erben des Prophetismus aber waren die Pharisäer und die Essäer. Die Abstammung von den Propheten wurde lebendig empfunden. Hillel, ein Führer der Pharisäer, sagte: „Man lasse aber die Israeliten selbst handeln, denn wenn sie auch keine Propheten sind, sind sie doch Söhne von Propheten.“ (Pessachin VI, 66.) Aber an Stelle des anarchischen Prinzips, das auch in Jesu lebendig war, trat das archische. Dies heißt: Im Propheten war die Offenbarung lebendig, er hatte das Geheimnis erfahren, er fand sich stündlich vor der Entscheidung. Er kannte keine Autorität als die der Stimme, die er vernahm, keine Norm als die seines Herzens. Aus dessen tiefstem Grunde sprudelte ihm die Freiheit, die keiner äußerlichen Bindung bedarf. Die Pharisäer trugen das Geheimnis der Offenbarung nicht mehr in sich, sie empfingen es ehrfürchtig von ihren Vorfahren. Auch ihr Ziel war die Bereitung des Menschen zur wahren Gemeinschaft: sie suchten die menschliche Trägheit durch eine in das alltägliche Leben, in jede Stunde eindringende Weihe zu überwinden, die jede Handlung an Gott band. Sie erschwerten das Leben bewußt, indem sie es heiligten. Ihnen war Auserwählung Heiligung; Heiligung, die immer gegenwärtig sein sollte. Dazu kam, daß sie und die Rabbiner nach der endgültigen Zerstreuung des Volkes durch dieses Netz von Vorschriften die sich für das kommende Reich heiligende und einigende Gemeinde erhielten: eine Gemeinde, die nicht der Gewalt gehorchte, sondern der Weisheit und der Erkenntnis, die unter sich keine Ungleichheit kannte, wo es nur einen Weg zum Ansehen gab, der jedem offen stand, den Weg der Heiligkeit und des Studiums, und die sich unter keine andere Macht beugte als die Macht des Geistes. Hier waren schon die Ansätze eines Gemeinwesens, das als ideal gelten konnte, wo die Weisen vom Handwerke lebten und in ihren abendlichen Zusammenkünften in lebendiger gemeinsamer Erwägung und Erörterung die Regeln des Gemeinlebens festlegten. Von ihren Lehren werden wir später mehreres erwähnen. Aber wichtig für die ganze politische Lehre ist ihre Auffassung von der Freiheit des Menschen, die sich von der der Sadduzäer und Essäer unterscheidet und die Grundlage des Judentums geworden ist. Sie glaubten, daß alles, was geschieht, durch Gottes Willen geschieht, aber daß der Mensch dabei mitschaffe, zum Guten oder zum Bösen, daß also der Mensch Gott in der Verwirklichung seines Weges helfe.

Rabbi Akkiba hat dies (Aboth 3, 15) so ausgedrückt: „Alles ist (von Gott) erschaut, aber die Freiheit ist (dem Menschen) gegeben.“ Und so sehr Gelehrtenstudium zur Überwucherung und zur Sterilität geführt haben mag, so klar wurde immer wieder erkannt, daß es auf die Bereitung und die Bereitschaft ankomme und daß das Studium nur Mittel sei. Eine Talmudstelle (Kidduschin 40 b) erzählt, daß Rabbi Tarfon und die Alten im Söller in Lydda versammelt waren und ihnen da die Frage vorgelegt wurde, was wichtiger sei, das Studium oder die Tat. „Rabbi Tarfon sagte: Die Tat. Rabbi Akkiba sagte: Das Studium. Alle aber stimmten überein und sprachen: Das Studium ist wichtiger, denn es führt zur Tat.“ Das Wichtige blieb auch hier die Intention. „Der eine viel, der andere wenig, wenn nur das Herz auf Gott gerichtet ist.“ (Menachoth 110 b.) Der Ernst des Lebens und unserer Sendung in diesem Leben durchdrang die Pharisäer. „Sie verzichten auf den Lebensgenuß und geben sich in nichts der Bequemlichkeit hin.“ (Josephus Ant. XVIII, 1, 3.) Sie haben das Judentum an Musik und an Spiel noch ärmer gemacht, ähnlich der platonischen Staatsutopie.

Die Essäer waren ein Versuch, innerhalb des Judentums die wahre Gemeinschaft durch strenge Auslese zu bauen. Ritschel betrachtet ihn wohl mit Recht als eine konsequente Durchführung der Idee des allgemeinen Priestertums (2. B. M. 19, 6). Josephus (Bell. Jud. II, 8, 2—13 und Ant. XVIII, 1, 5) schildert sie folgendermaßen: „Sie sind Menschen von vortrefflichen Sitten und beschäftigen sich bloß mit Ackerbau. Ganz besonders bewunderungswürdig und lobenswert aber sind sie wegen einer bei den Griechen und den anderen Völkern völlig unbekannten, bei ihnen jedoch nicht etwa erst seit kurzer Zeit, sondern schon seit vielen Jahren herrschenden ausgleichenden Gerechtigkeit, infolge derer sie vollkommene Gütergemeinschaft haben und dem Reichen nicht mehr Genuß von seinen Gütern lassen als den Armen.“ Die Essäer lebten von strenger Arbeit, Ackerbau und Handwerk, mit Ausnahme der Verfertigung von Waffen. Sie erwählten sich Führer, denen sie willig gehorchten, aber sie verwarfen die Herrschaft des Menschen über den Menschen als „ungerecht und gottlos“. Aus der Enttäuschung an ihrem Zeitalter schufen sie eine beispielgebende Gemeinschaft.

Aus dieser Sehnsucht suchten die Juden nicht nur die innere Freiheit zu bewahren (dies war das Werk der Pharisäer), sondern auch die äußere. Sie wollten keinen Herrn außer Gott. Der Kampf um

die äußere Freiheit nötigte den Römern Bewunderung ab. Josephus berichtet von den Anhängern des Galiläers Judas, die allein Gott als ihren Herrn anerkennen und sich jedem Tode unterziehen und selbst vor der Tötung ihrer Verwandten nicht zurückschrecken, nur um keinem Menschen dienen zu müssen, sondern Gott allein. Aber das äußere Reich hatte keinen Bestand. Aus innerer Freiheit allein bauten sich die Juden ein Reich, das zweitausend Jahre ohne jede äußere Grundlage, ohne den Zusammenhang des Bodens Bestand hatte.

In ihm entstanden keine neuen Ideen, aber keine der alten wurde aufgegeben. Sie wurden nur noch inniger umfaßt. Fast, daß diese Umfassung so eng und gewaltsam war, daß sie oft entstellt und gepreßt wurden. In einem äußerlich meist unsäglich kläglichen und mühevollen Leben wurde die freudige Heiligung alles Weltlichen zum Sinn des Lebens. Die trockene Kasuistik der halachistischen Scholastik, die sinnvolle Buntheit der Hagada, die Blüte der jüdischen Philosophie zur Zeit Ibn Esras, das Berennen der Endzeit seitens der Reihe der Messiasstürmer vom 15. bis ins 18. Jahrhundert, die Mystik der Kabbala und jene seltsame späte und doch zugleich frühe, weil eine neue Zeit beginnende Blüte jüdischen Gemeinschaftslebens im Chassidismus[1], ihr aller inneres Leben ist in dem Ausspruch eines chassidischen Zaddik zusammengefaßt: „Denn der Endsinn aller Weisheit ist: Das Joch des Gottesreiches auf sich nehmen, und der Endsinn aller Kunst ist: Sein Herz auf Gott richten."

Auch die zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts einsetzende Auflösung der eigenartigen jüdischen Gemeinschaftsform, die sich in der Zerstreuung herangebildet hatte, bedeutete wohl einen Wechsel der äußeren Form, aber keinen des inneren Lebens. In Führern, Denkern und Dichtern, die in allen möglichen Sprachen schufen, trieben die alten Kräfte weiter. Es entstanden neue Philo, ja selbst neue Paulus, aber hier wie damals waren es urjüdische Tendenzen, die in ihnen auf den verschiedensten Wegen und doch im Grunde so eigenartig-gleich zum Ausdruck kamen. Moses Heß und Otto Weininger, Martin Buber und Gustav Landauer, Henri Bergson[2]

[1] Über den Chassidismus siehe Martin Buber: „Die Geschichten des Rabbi Nachman", „Die Legende des Baalschem", „Der Grosse Maggid und seine Nachfolge".

[2] Siehe über ihn Kurt Singer: Die Sendung des Judentums. Im Sammelbuch „Vom Judentum". Leipzig 1913.



und Hermann Cohen, um nur wenige Namen zu nennen, sind jüdische Denker und Politiker. Nach wenigen Jahrzehnten scheinbarer Erschlaffung und Auflösung stehen wir heute in einer Zeit des Aufstieges jüdischen Geistes. Wie in allen Zeiten religiöser und sozialer Krisis wird er auch wirksam in kleinen Gruppen anderer Völker. Ein Kampf, wie er vor bald neunzehnhundert Jahren zwischen jüdischem und nichtjüdischem Geiste ausgekämpft (und nicht entschieden) wurde (da er nie anders zu Ende geführt werden kann als im messianischen Reiche), scheint wieder heranzunahen. Dieser Kampf hat nichts zu tun mit den Kriegen, die die Menschheit dieses Erdballs zerreißen und wohl noch in naher Zukunft zerreißen werden. „Die einzelnen Juden sind in diese Kriege hineingemischt, duldend und handelnd, aber das Judentum ist ihnen entrückt." Der Kampf jüdischen Geistes sucht diesen Kriegen ein Ende zu machen. Vielleicht aus dem Gefühl dieses herannahenden Bereit-Sein-Müssens entspringt die Sehnsucht nach der Rückkehr in das Land, in dem einst die Idee des Judentums ihre Ausbildung und Reife empfangen hat. Jude sein ist schwer. Mit dieser ungeheuren Geschichte, die eine Forderung an ihre Enkel ist, einsam und anders unter den Völkern zu leben, ihnen ein Fluch und ein Abscheu und eine grenzenlose Verwunderung, ist schwer. Zu wissen, daß das Werk aufgegeben ist, daß man sich ihm nicht entziehen und es doch nie vollbringen kann, ist schwer. Ein Dichter, Richard Beer-Hofmann, hat in „Jakobs Traum" das Unfaßbare dieser Schwere, die nicht mitteilbar ist, da sie im Blute getragen wird, auszusprechen versucht. Die Konzentration eines Teiles der jüdischen Kraft in dem Lande, das einst ihre Heimat war, die Möglichkeit freier Auswirkung der gemeinschaftsbildenden Triebe kann Wellenströme neuer Anregung erzeugen und aussenden, die das Schwere erträglicher machen. Alle jüdische Geschichte meinte diese Sammlung. Seit den ersten Büchern der Bibel sind die Zerstreuung und die künftige Sammlung vorgesehen, alle Flüche meinen Zerstreuung, alle Segensprüche Sammlung im Lande, Sammlung nicht aller Juden, sondern eines kleinen Teiles, eines Restes. Bei der Heimkehr aus dem ersten Exil war es nicht anders. Und bei jedem Aufstieg ins Land, auf die Hügel, die Jerusalem krönt, fanden die Juden das Land anderer Bewohner voll. Als sie aus Ägypten kamen, als sie aus dem Zweistromland heranzogen, und wenn sie aus allen Erdteilen zurückkehren. An ihrem verschiedenartigen Verhalten dieser Grundtatsache gegenüber ist der Weg

zu messen, den die dreitausend Jahre bedeutet haben. Gerade darin, daß das Vorhandensein großer nichtjüdischer Bevölkerungsteile dem Aufbau des Gemeinwesens besondere Aufgaben stellt, deren Lösung für die am Nationalismuswahn krankende Menschheit von Bedeutung sein könnte, liegt etwas von der Schwere, die Fluch und Segen zugleich ist. Wir begrüßen diese Tatsache, denn sie gibt doppelt Gelegenheit, des Judentums politische Idee zu bewähren[1]. Das Judentum will zeigen, wie Menschen miteinander leben sollen. Menschen — und nicht nur Juden. Dann könnte das Wort des Propheten (Sach. 8, 13), das die Sammlung meint, zur Wahrheit heranreifen: „Und wie ihr unter den Völkern zum Fluch geworden seid, Haus Juda und Haus Jakob, so werdet ihr ihnen zum Segen werden."

Schwer ist der Weg. Eine Kette von Völkern und Geschlechtern. Einer hilft dem anderen. Oft ohne es zu wissen, ohne das Ziel zu sehen. Der Baalschem, der Stifter des Chassidismus, hat davon in einem Gleichnis gesprochen, das uns Martin Buber erzählt: Menschen standen unter einem sehr hohen Baume. Und einer von den Menschen hatte Augen zu sehen. Und er sah: im Wipfel des Baumes stand ein Vogel, herrlich in wesenhafter Schönheit. Aber die anderen sahen den Anblick nicht. Und über jenen Mann fiel ein großes Bangen, zu dem Vogel zu kommen und ihn zu nehmen: und er konnte nicht von dannen ohne den Vogel. Aber wegen der Höhe des Baumes war es nicht in seinem Vermögen und auch eine Leiter war nicht zu finden. Doch aus dem großen und mächtigen Bangen gab er seiner Seele den Rat. Er nahm die Menschen, die umherstanden und stellte sie aufeinander, jeden auf die Schulter eines Gefährten. Er aber stieg zu oberst, also daß er zum Vogel kam und nahm ihn. Und die Menschen, wiewohl sie dem einen geholfen hatten, wußten nichts von dem Vogel und sahen ihn nicht. Er aber, der von ihm wußte und ihn sah, hätte ohne sie nicht zu ihm kommen können. Würde jedoch der unterste von ihnen seinen Ort verlassen, dann müßte der oben zur Erde niederfallen. „Und der Tempel des Messias wird im Buche Sohar das Vogelnest genannt."*

[1] Siehe Hans Kohn: Nationalismus. Verlag R. Loewit, Wien 1922, S. 61 ff.

* Dieser Aufsatz ist dem gleichzeitig bei uns erscheinenden Werke von Hans Kohn „Die politische Idee des Judentums" entnommen.

# DEUTSCHER UND FRANZÖSISCHER KONSERVATISMUS

VON
PETER RICHARD ROHDEN

## I

Das politische Denken unterscheidet sich von der reinen Philosophie in doppelter Hinsicht: erstens durch den Gegenstand und zweitens durch das Verhalten des erkennenden Bewußtseins gegenüber diesem Gegenstand. Objekt der Philosophie ist, wenigstens der Intention nach, immer der gesamte Kosmos. Philosophieren heißt, alle Einzelprobleme so betrachten, daß sie irgendwie in Beziehung zur Gesamtheit der Erscheinungen treten. Die politische Theorie dagegen befaßt sich mit einem Fragenkomplex, der zwar der Philosophie nicht fremd ist, aber für sie doch nur einen Teilinhalt bedeutet, nämlich mit dem sozialen Kosmos.

Dieses Verhältnis zwischen Gesamt- und Teilinhalt erklärt den Umstand, warum die Mehrzahl aller Philosophen entscheidend in die Entwicklung des politischen Denkens eingegriffen haben, während man durchaus nicht jedem politischen Theoretiker den Titel eines Philosophen beilegen kann. Andererseits aber leuchtet auch die Ursache heraus, warum man die politischen Probleme nicht rein ideengeschichtlich, d. h. nicht völlig abgelöst von ihrer zeitlichen Bedingtheit betrachten kann. Die Natur hält still. Die Fragen, die „der gestirnte Himmel über uns" dem menschlichen Geiste aufgibt, waren für Thales wie für Kant die gleichen. Und die Kreuzform des Kranichfluges bleibt dieselbe, ob man sie nun als Huldigung der Natur vor ihrem Schöpfer auffaßt oder aus den Gesetzen des Luftwiderstandes erklärt. An dieser Zeitlosigkeit dürften auch die großen metaphysischen Probleme — wie Liebe, Tod, Willensfreiheit — Anteil haben. Sie stellen sich allen Zeiten und allen Völkern in ewiger Ungelöstheit von neuem. Was an ihnen wechselt, ist nur die Art, wie sie der Beschauer seinem System eingliedert. Sobald wir jedoch das Gebiet der sozialen Probleme betreten, ändert sich das Bild

vollkommen. Die politischen und gesellschaftlichen Formen sind in einem beständigen Wandel begriffen. Die soziale Realität, die ein Dante vorfand, war eine ganz andere als die, der sich das Denken eines Rousseau gegenübersah.

Mit dieser Verschiedenheit des Gegenstandes ist nun der Unterschied in der geistigen Haltung ihm gegenüber auf das engste verflochten. Der Philosoph kann sich dem All gegenüber gänzlich kontemplativ verhalten, ein Umstand, der in dem Begriff Welt-„anschauung" sehr plastisch zum Ausdruck kommt. Ja, ein sehr großer Teil der philosophischen Probleme liegt überhaupt außerhalb des menschlichen Willensbereichs. Das politische Denken dagegen würde sofort sinnlos werden, wenn man es von dem Willensgrund ablösen wollte, in dem es wurzelt. Wohl gibt es politische Theoretiker, die den Anspruch erheben, nur darzustellen, was wirklich ist. Aber in diesem Begriff der Wirklichkeit liegt schon der Pferdefuß verborgen. Das „teilnehmende Mitdenken" ist eine Selbsttäuschung. Gerade weil die politische Theorie nicht über eingeborene Werte verfügt, sondern Anleihen bei anderen Wertsystemen — seien diese nun biologischer, heroischer oder religiöser Natur — machen muß, kann sie ohne Wertungen nicht auskommen. Sie steht und fällt mit dem Willen zur Wirkung. Ein politischer Denker, der darauf verzichten wollte, die soziale Welt nach seinem Bilde zu formen, ist eine ebensolche Paradoxie wie ein Musiker, der seine Klangträume in seiner Seele begrübe.

Diese doppelte Verflochtenheit der politischen Theorie mit ihrer Umwelt, einmal durch die Eigenart ihres Gegenstandes, zum anderen durch die willensmäßige Einstellung zu dieser Realität, hat nun zu dem Mißverständnis geführt, dem politischen Denken überhaupt das schöpferische Moment abzustreiten und es lediglich als einen Reflex der realen Gegebenheiten eines Zeitalters aufzufassen. Dieser größtenteils wohl unbewußte Marxismus wird verschärft durch die Erfahrung der politischen Tagespraxis, derzufolge selbst Weltanschauungsfragen nicht davor sicher sind, im Ringen der Parteien zum Gegenstande des Schachers herabzusinken. Schiebt man dann unmerklich den ideellen Momenten der Politik den Begriff der Propaganda unter und identifiziert diesen — was dem propagandistisch unbegabten Deutschen besonders naheliegt — mit Lüge und Schwindel, so glaubt man triumphierend den Beweis erbracht, daß die weltanschaulichen Momente in der Politik nur geschickte Verkleidungen

äußerst realer Interessen sind. Läßt sich der Träger einer solchen Anschauung überhaupt zu der Konzession herbei, das Verhältnis zwischen Politik und Weltanschauung ernsthaft zu diskutieren, so wird er darauf hinweisen, daß die Verbindung von Philosoph und politischem Theoretiker lediglich eine zufällige Personalunion darstelle, und daß es wohl kaum angängig sei, aus einer philosophischen Grundhaltung, wie z. B. dem Pantheismus Spinozas, zwingende Rückschlüsse auf die betreffende Staatslehre zu ziehen. Der Gegeneinwand, daß es ebenso unmöglich sei, das politische Denken als eine Reflexerscheinung zu deuten, wie den Charakter eines Kunstwerks aus dem Material abzuleiten, wird mit der Ausgangsthese von der völligen Beziehungslosigkeit zwischen geistigen und politischen Werten pariert.

Und in der Tat ist das Band, welches Politik und Weltanschauung verknüpft, nicht so eindeutig, wie es der Idealist wünschen mag. Beweis und Gegenbeweis scheinen sich die Wage zu halten. Der inneren Verwandtschaft zwischen Monotheismus und Monarchie, die wenigstens für das Mittelalter galt, und die Bonald dann übertreibend zum Grundmotiv seines ganzen Systems gemacht hat, steht die Tatsache gegenüber, daß manche philosophischen Systeme, wie z. B. das kartesianische, auf den ersten Blick keinerlei politischen Konsequenzen Raum geben. Diesen gordischen Knoten löst man am einfachsten durch ein ganz grobsinnliches Argument, das, jenseits aller Theorie liegend, der geschichtlichen Erfahrung entnommen ist. Das Mittelalter hat mehrere seiner Herrscher mit dem Beinamen „der Heilige" ausgezeichnet. Ob dieses Prädikat, das Heinrich II. und Ludwig IX. wohl durch den von der Kirche sanktionierten Konsensus der öffentlichen Meinung ihrer Völker beigelegt wurde, zu Recht besteht, ist belanglos. Wichtig ist nur, daß für das Bewußtsein des mittelalterlichen Menschen ein harmonischer Zusammenklang höchster politischer Leistung mit dem obersten religiösen Wert möglich war. Nun mache man die Gegenprobe auf das Exempel und versuche, irgendeiner der führenden politischen Persönlichkeiten der Neuzeit das Prädikat „heilig" beizulegen. Sogleich macht sich ein Gefühl der Fremdheit, bei den dii minorum gentium sogar ein leichtes Ekelgefühl geltend. Beide Wertreihen, die religiöse und die politische, sind in der Neuzeit aus ihrer Verflechtung gelöst und auf sich selbst gestellt worden. Den Zeitpunkt, wo sie sich trennen, bezeichnet mit exemplarischer Schärfe Shakespeares Heinrich VI., der vom

Dichter gleichfalls als der Heilige bezeichnet wird, aber eben durch diese Heiligkeit Thron und Leben einbüßt. Max Weber hat diese mit Machiavelli einsetzende Entwicklung, die sich auf der Autonomie der politischen Werte aufbaut und in der ragione di stato gipfelt, in die These zusammengefaßt, daß Staatsräson und Ethik der Bergpredigt zwei unvereinbare Welten seien. Diese reinliche Scheidung wird im Grunde auch von den Gegnern der Machtpolitik nicht bestritten. Denn das pazifistische Streben nach einer überstaatlichen Organisation hat mit christlicher Liebesgesinnung nichts zu tun, sondern operiert ausschließlich mit dem Argument des wohlverstandenen Eigeninteresses.

Mit diesem sinnfälligen Beispiel dürfte der Beweis für die intime Verflochtenheit des politischen Denkens mit dem gesamten Wertbewußtsein einer Epoche erbracht sein. Wenn wir der Neuzeit das Verdienst zuschreiben, die politischen Werte autonom gemacht zu haben, so ist diese Ausdrucksweise allerdings nicht ganz zutreffend. Denn die politische Theorie und die politische Praxis verfügen ebensowenig über eine eigene Werthierarchie wie beispielsweise die Pädagogik. Der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit hat nicht eigentlich die politischen Werte auf sich gestellt, sondern sie vielmehr von dem religiösen Kräftereservoir abgeschnitten und sie an das „natürliche“ angeschlossen, wobei dann allerdings die einzelnen Jahrhunderte recht verschiedene Vorstellungen von dem Begriff „Natur“ haben. Um also in den Kern einer Staatslehre einzudringen, gilt es, sich zunächst ihre weltanschaulichen Motive, ihre eigentümliche Wertskala klarzumachen.

Die Auffindung dieser Werthierarchie wird dadurch sehr erschwert, daß sie im Unterbewußtsein des Theoretikers schlummert. Sie ist ihm a priori gegeben und dadurch selbstverständlich. Vor der begrifflichen Formulierung liegend, schaltet sie zumeist aus dem Kreis der Diskussion vollkommen aus, tränkt aber doch jeden Begriff, jede Deduktion mit ihrer eigenen Farbe. Zerschlägt man nun den logischen Aufbau eines Systems, um sich Einblick in seine innere Triebkraft zu verschaffen, so läuft man Gefahr, am Ende eine farblose Leitidee in der Hand zu behalten, die gerade wegen ihrer Blässe fast zeitlos wirkt. Jeder Form der Herrschaft wohnt z. B. die Tendenz inne, ihren Machtbereich möglichst auszudehnen. Nennt man dies Bestreben absolutistisch, so würde der Begriff von absoluter Herrschaft, wie ihn das 17. Jahrhundert herausgearbeitet hat,

jeden Charakter verlieren. Ebenso hat es natürlich Freiheitsdrang als einen der Motoren des geschichtlichen Werdens längst gegeben, ehe der Liberalismus des 18. Jahrhunderts diese Idee in den Mittelpunkt seiner Staatslehre stellte. Nicht darauf also kommt es an, welche formalen Leitgedanken in einem politischen System wirksam sind, sondern welchen Inhalt eine bestimmte Idee in der betreffenden Epoche hat. Mit dem gleichen Begriff des homo naturalis verbinden Hobbes und Rousseau grundverschiedene Vorstellungen.

Besonders deutlich wird das beim konservativen Staatsgedanken. Konservatismus im landläufigen Sinne hat es zu allen Zeiten gegeben. Der gesunde Mensch ist von Natur konservativ, da er immer geneigt sein wird, sich den nächstliegenden Aufgaben zuzuwenden. Erst in dem Augenblick, wo ein Druck unerträglich wird und den Lebenskern berührt, wird er zu erschütternden Umwälzungen bereit sein. Diese Art von Konservatismus ist naturgemäß stumm, — denn Beharren ist kein Programm, geschweige denn eine wegweisende Idee —, und wo sich ihm doch einmal die Zunge löst, da entpuppt er sich, wie bei Montesquieu, als ein aus dem Bewußtsein der Relativität alles Historischen geborenes Kompromiß zwischen Wirklichkeit und Wunsch oder gar als Angstphänomen, wie bei der gänzlich theoriewidrigen Bewunderung Voltaires für den aufgeklärten Despotismus. Trotzdem stellt diese unbewußte Form des konservativen Lebensgefühls die Urzelle des theoretischen Konservatismus dar. Der Konservative will leben und sterben, wie seine Väter lebten und starben. In zunächst ganz unterbewußter Ablehnung jeder Neuerungssucht, von der ihm sein gesunder Instinkt sagt, daß sie nur allzuoft dem Leben unbefriedigt und haltlos, ungeduldig und ohne Tüchtigkeit gegenübersteht, baut er seine Existenz auf dem Gefühl der Kontinuität, auf der Idee der Dauer auf.

Mit dem Begriff der Dauer berühren wir nun den Punkt, der die eigentümliche Sonderstellung des Konservatismus in der Geschichte der politischen Theorien der Neuzeit ausmacht und den man — um mit Kant zu sprechen — zu der Frage verdichten kann: „Wie ist Konservatismus als Theorie möglich?" Gegenüber dem Absolutismus wie dem Liberalismus wäre eine solche Problemstellung unsinnig. Denn ihre Leitgedanken — Herrschaft wie Freiheit — haben etwas unmittelbar Einleuchtendes. Auf die Frage nach dem Wesen der Herrschaft antworten Hobbes und Bossuet ganz unmißverständlich: Vereinigung aller Gewalt in der Hand eines Einzelnen. Und

genau so eindeutig ist Lockes Definition der Freiheit als des unumschränkten Verfügungsrechtes des Individuums über seine Person und sein Eigentum. Mit anderen Worten: die absolutistische wie die liberale Staatstheorie ist ihrem Kerne nach rational, d. h. sie tritt an die gegebene politische Wirklichkeit mit einer bestimmten Willensrichtung heran. Der Absolutismus will das unübersichtliche Durcheinander ständischer Rechtssphären dadurch ordnen, daß er sie einem zentralen Willen unterstellt. Der Liberalismus verficht genau die entgegengesetzte Tendenz. Er will die Freiheit des Einzelnen im Ozean der Staatsallmacht sicherstellen. Herrschaft und Freiheit haben, trotz ihrer Polarität, das eine gemeinsam: sie sind eindeutig rationale Ideen, die man ohne weiteres zu Willensinhalten machen kann. Welchen Sinn aber kann es haben, dem zeitlichen Ablauf der Ereignisse, d. h. einem Faktor, der offensichtlich dem Willen des Einzelnen entrückt ist, den Charakter eines Imperativs zu verleihen? Diese scheinbar Widersinnigkeit wird auch dann nicht behoben, wenn man die Idee der Dauer durch den konkreteren Begriff der Tradition aufzuhellen versucht. Gewiß kann man eine Tradition wenigstens insoweit zum Willensziel machen, als man sie auf dem Wege planmäßiger pädagogischer Beeinflussung fortpflanzt. Das großartigste Beispiel dieser bewußten Pflege der Überlieferung bietet noch heutigentages die katholische Kirche. Unausgesprochene Voraussetzung dieser Pädagogik ist aber immer, daß dem Erzieher wie dem Zögling diese Tradition irgendwie im Blute liegt und nur ins Bewußtsein gehoben zu werden braucht. Und selbst der raffinierteste Assimilationsprozeß wird die Grenzen zwischen dem, der Tradition hat, und dem, der sie erst erlernen muß, niemals völlig verwischen können.

Der Ersatz des Begriffs der Dauer durch den der Tradition läßt also das Problem nur verwickelter erscheinen. Auch Tradition kann man, wenigstens letzten Endes, nicht wollen. Man hat sie, oder man hat sie nicht. Die ständige Betonung des irrationalen Wertes der Überlieferung scheint also den Konservatismus nicht nur zu einem Fremdkörper innerhalb der Staatslehre der Neuzeit zu stempeln, deren gemeinsame Grundlinie man wohl als rational bezeichnen kann, sondern scheint ihn überhaupt des Hauptererfordernisses jeder politischen Theorie, nämlich der Möglichkeit willensmäßiger Betätigung zu berauben. Um diesem Dilemma zu entgehen, wollen wir uns eines Kunstgriffs bedienen, den man auf die Formel bringen

kann: „Cherchez l'adversaire!" Mit anderen Worten: Wie stellt sich uns der Konservatismus dar, wenn wir ihn durch die Brille des Gegners betrachten? Die Argumentation des Liberalen gegenüber dem Konservativen bewegt sich etwa in folgenden Gedankengängen: Alles geschichtliche Werden ist die Resultante aus Beharrung und Bewegung. Ich, der Liberale, trete für die Bewegung, d. h. für den „Fortschritt" ein, während mein Gegner, der Konservative, der Anwalt der Beharrung, wenn nicht gar des Rückschritts ist. Es ist wohl nicht zu leugnen, daß dieser Gedankengang nicht nur in den Köpfen weiter Kreise des Liberalismus lebendig war, sondern auch durch die praktische Auswirkung der konservativen Politik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts — man denke nur an die Heilige Allianz und ihre Versuche zur Niederhaltung des Einheitsstrebens der deutschen und der italienischen Patrioten — eine gewisse Bestätigung erfuhr. Man braucht sich auch gar nicht zu scheuen, Konservatismus und Reaktion zu identifizieren, sofern man nur dem Begriff der Reaktion seinen urspünglich moralfreien Charakter läßt und ihn nicht mit „Rückschritt" verdeutscht. Der Ausspruch Léon Daudets: „On est toujours le réactionaire de quelqu'un", gilt ja schließlich für jede politische Theorie. Auch die absolutistische und die liberale Doktrin sind — wenn auch nicht in ihrem innersten Lebenskern — gedankliche Reaktionen auf eine bestimmte geschichtliche Gegebenheit, den ständischen Staat und die absolute Monarchie, und bleiben ohne diese Beziehung unverständlich. Beim Konservatismus aber hat diese Bezeichnung noch einen intimeren Sinn. Er stellt nicht nur eine direkte Reaktion auf eine historische Realität, sondern überdies noch eine indirekte Reaktion auf eine bestimmte Gesinnung dar, ist also gleichsam die Reaktion auf eine Reaktion.

So wenig nun diese reaktiv-apologetische Grundeinstellung den innersten Lebensnerv des Konservatismus bloßlegt, so sehr ist dieser hypothetische Ausgangspunkt doch geeignet, uns über die Frage Klarheit zu verschaffen, wie die Idee der Dauer zu einem Willensinhalt werden kann. Tradition kann zum bewußten Wert erst dann werden, wenn sie in ihrer Existenz bedroht ist. Wer behaglich im Vollbesitz einer Überlieferung dahinlebt, wird sie niemals in den Kreis seiner Reflexion einbeziehen. Aller Traditionalismus lebt also von der Bedrohung der Tradition und dem damit verbundenen inneren Irrewerden an ihrem Werte. Vom Standpunkt

des reinen Traditionalismus aus ist die ganze Neuzeit mit ihrem rational-willentlichen, auf Naturbeherrschung abzielenden Charakter ein einziger Zersetzungsprozeß, der nach den Vorpostengefechten der Reformation und des Absolutismus in der französischen Revolution seinen Kulminationspunkt erreicht. Die Einstellung des modernen Konservatismus zu diesem seinem Erbfeind hat de Maistre, der Klassiker des französischen Traditionalismus, auf die prägnante Formel gebracht: „Wir wollen nicht die Gegenrevolution, sondern das Gegenteil der Revolution." Löst man diese funkelnde Antithese in schlichtere Worte auf, so kann man etwa sagen: Der Konservative will, was der Revolutionär nicht will; er bejaht, was dieser verneint, und umgekehrt.

Was aber will die Revolution? Den Aufbau des Staates und der Gesellschaft nach rationalen Grundsätzen. Das Maß aller Dinge, den Rechtsgrund aller politischen und sozialen Einrichtungen sieht sie in der individuellen Vernunft. Die Revolution traut sich die Kraft zu, alles Bestehende vor den Richterstuhl des Individuums zu fordern, bei dem sie die Fähigkeit voraussetzt, unbeirrt von anerzogenen Traditionen und Dogmen, nur der eingeborenen ratio folgend, seinen persönlichen Glückswillen zu verwirklichen. Das revolutionäre Pathos ist also, wenigstens der Grundintention nach, ausgesprochen individualistisch. Mit anderen Worten, es löst das Individuum von jeder überindividuellen Bindung los — sei diese nun natürlicher oder transzendenter Art — und legt die Entscheidung über Glück und Unglück völlig in den augenblicklichen Willensentschluß des Einzelnen. Alle überindividuellen Organisationen, Staat und Gesellschaft, ja sogar Familie, Volk und Kirche sind Produkte eines individuellen Willensaktes, ja geradezu Zweckgebilde, deren Existenzberechtigung lediglich darin liegt, wieweit sie den in sie gesetzten Erwartungen entsprechen.

Von hier aus läßt sich der Willensinhalt des konservativen Staatsgedankens sehr einfach dadurch konstruieren, daß man die Wertvorzeichen des Rationalismus, das plus und minus, in ihr Gegenteil verkehrt. Geht die Revolution von der zeitlichen und logischen Priorität des Individuums aus, so betont der Konservatismus den Wert der überindividuellen Bindung, die sich ihm einerseits als ohne uns vorhandene Ordnung der Natur, andererseits als über uns waltendes göttliches Gesetz darstellt. Beide Male wird also der rationalen Abstraktion, der subjektiven Willkür, oder — um mit Haller zu

reden — den „Grillen der Menschen“ ein Überindividuelles, Objektives gegenübergestellt, das bald als natürlich-geschichtlich Gewordenes, bald als ein transzendentes Gebot gedeutet wird. Die Verknüpfung dieser beiden Motive, des diesseitig-kosmischen und des jenseitig-religiösen ist das älteste Erbgut der konservativen Gedankenwelt. Schon Aristoteles hatte die politischen Verbände als Entelechien, d. h. als Organismen betrachtet, deren einzelne Teile ihren Sinn durch die Beziehung auf das Ganze erhalten, und die Staatslehre des Thomas von Aquino hatte dieses System des natürlichen Konservatismus, in dem ja durch die Richtung auch des politischen Lebens auf das höchste Gut schon eine pantheistische Religiosität mitschwingt, in das christliche Weltbild eingegliedert. Erst der moderne Konservatismus aber hat aus diesem Gedanken die letzten Möglichkeiten herausgeholt, indem er nicht bei der primitiven Analogie zwischen den natürlichen und den politischen Körpern, wie sie ihren naivsten Ausdruck in der Magenfabel des Menenius Agrippa gefunden hat, stehenblieb, sondern den Organismusbegriff mit der Persönlichkeitsidee erfüllte.

Die Deutung der politischen Organismen als Individualitäten, das ist nun aber die Klammer, die den konservativen Staatsgedanken mit der Romantik verknüpft. Ohne diesen stimmungsmäßigen Untergrund, dessen tiefste Schichten allerdings bis weit in das 18. Jahrhundert zurückreichen, hätte der Konservatismus niemals die Geschlossenheit erlangt, kraft deren er als politische Weltanschauung dem liberalen und dem demokratischen Staatsgedanken die Spitze bot. Erst die deutsche Romantik hat das konservative Lebensgefühl aus der Rolle des taubstummen Aschenbrödels erlöst und ihm eine weltanschaulich geschlossene Form gegeben. In der Geschichte der politischen Theorie ist es das erste und einzige Mal, daß der deutsche Geist nicht nur die Uranregung liefert oder fremde Gedanken aufgreift und ausgestaltet, sondern Anfang und Ende der Entwicklung fest, wenn auch fremdem Einfluß keineswegs starrsinnig verschlossen, in der Hand behält. Romantiker zu sein, ist trotz aller Parallelerscheinungen des englischen und des französischen Schrifttums auch heute noch Vorrecht und Fluch des Deutschen. Bis auf unsere Tage bildet die Romantik den eratischen Block, der nicht nur den Rationalismus des 18. Jahrhunderts von seinen Fortsetzern im 19. Jahrhundert trennt, sondern der sich zugleich als

Keil zwischen das deutsche und das westeuropäische Kulturbewußtsein schiebt.

Die enge Verflechtung zwischen Romantik und Konservatismus macht aber zunächst den konservativen Staatsgedanken nur noch problematischer. Denn die romantische Gesinnung ist ja von Hause aus alles andere als reaktionär oder auch nur restaurativ. Sie ist im Gegenteil der Gipfel des modernen Subjektivismus, ist die Vollendung jenes ganz individualistischen Lebensdranges, der in Gestalt der Sentimentalität und des poetischen Universalismus der Geniezeit das europäische Geistesleben des 18. Jahrhunderts als breiter Nebenstrom der rationalistischen Objektivität durchflutet. Die Bildungsidee im persönlichsten Sinne, das ist das eigentliche Leitmotiv der Romantik, die im Genie „den natürlichen Zustand des Menschen" sah. Im Athenäum, der von Gewagtheiten und Respektlosigkeiten übersprudelnden Revolutionszeitschrift der romantischen Schule, proklamierte Friedrich Schlegel den „kategorischen Imperativ der Genialität" und legte damit den Grundstein zu jener ästhetisierenden und aristokratischen Genialitätsmoral, die in der Verwerfung und Verhöhnung aller Konvention schwelgte und über die moderne Verstandes- und Nützlichkeitskultur immer von neuem die Schale ihres zornigen Spottes ausgoß.

Dieser Ichkult ist seinem Wesen nach zunächst ganz unpolitisch. Denn was kann dieser schrankenlose Freiheitsdrang im Staat anderes sehen, als eine banausische Zweckinstitution, einen Hemmschuh des Bildungstriebes? Von diesem Standpunkt aus hatte schon Wilhelm von Humboldt es unternommen, die „Grenzen der Wirksamkeit des Staates" abzustecken. Von diesem Standpunkt aus verhöhnte Fichte die Erdgeborenen, die an der Scholle haften, statt das Auge trunken der Sonne zuzukehren. Auch die anfängliche Begeisterung der Romantiker für die französische Revolution ist nicht politischer Natur. Sie jauchzten dem revolutionären Frühlingsgewitter zu, weil sie als Erben Rousseaus darin Geist von ihrem Geist witterten, und kehrten sich enttäuscht ab, sobald sie merkten, daß das Endresultat doch wieder in die verhaßte rationale Normalität einmündete. Über der ganzen Frühzeit der Romantik könnte als Motto die Warnung Friedrich Schlegels stehen: „Nicht in die politische Welt verschleudere du Glauben und Liebe, aber in die göttliche Welt der Wissenschaft und der Kunst opfere dein Innerstes in dem heiligen Strom ewiger Bildung."

Mit diesem hochgespannten Ichkult aber verband die Romantik von Anfang an einen starken Willen zur Gemeinschaft, der sich als reizbarste Empfänglichkeit für fremdes Genie, als eine fast grenzenlose Anempfindungsfähigkeit für die geistigen Werte des Orients und des Okzidents, des Altertums und des Mittelalters äußerte. Gerade in der Polarität des romantischen Bildungsbegriffs, der einen auf die Spitze getriebenen Subjektivismus mit weltumfassender Universalität zu vereinen trachtete, liegt das eigentliche Hauptunterscheidungsmerkmal zwischen Klassik und Romantik. Gewiß bedurften auch Goethe und Schiller einer Atmosphäre des gegenseitigen Verstehens. Aber ihr ausgesprochen männliches Naturell ließ sie die Einsamkeit des schöpferischen Menschen als etwas Naturnotwendiges hinnehmen. Die Romantik hingegen ist durchweg eine Kollektivleistung, deren Träger zu jeder Lebensäußerung — zum Philosophieren, zum Existieren, ja selbst zum Faulenzen — den mitfühlenden Genossen brauchten. Die romantische Schule ist eine Symphonie verwandter Geister, deren Denken von Natur die Form der Zwiesprache annimmt und deren beste Dichtungen hingeplauderte Aphorismen, Briefe, tagebuchartige Fragmente sind. Friedrich Schlegel, der sich selbst als eine „gesellige Bestie" bezeichnet, hat diesem Freundschaftshunger in zahllosen Variationen Ausdruck gegeben, wenn er eine „Eidgenossenschaft", eine „Hanse" schöpferischer Genies forderte.

Daß die Geselligkeitsformen der Zeit dieser Sehnsucht nach einer unsichtbaren Kirche aller geistigen Menschen keine Erfüllungsmöglichkeit boten, ist das tiefste Motiv der romantischen Abkehr von der Zerrissenheit und Organisationslosigkeit der Neuzeit. Ihre weibliche Feinfühligkeit zog sich aus dem grellen Licht des Hier und des Heute in die mystische Dämmerung der Ferne und der Vergangenheit zurück. Das Fremdheitsgefühl des geistigen Menschen gegenüber der zweckhaft-mechanischen Welt der Zivilisation, dem Rousseau in seinem Phantasiegebilde vom Paradies des Naturzustandes zum erstenmal Worte geliehen hatte, ist die Wurzel des romantischen Geniebegriffs. Das nächstliegende Resultat dieser geistigen Haltung wäre ein anarchistischer Solipsismus, wie ihn der Genfer, übrigens im Widerspruch zu seiner politischen Doktrin, bis an die Grenze des Verfolgungswahnsinns vorgelebt hat. Das Schicksal des Ausgestoßenseins, das Einsamkeits- und Verbannungsgefühl, das Sich-nicht-zurecht-finden-können des geistigen Men-

schen in seiner Umwelt, das Nichtdazugehören als Dauerform, die ganze peripherische Existenz speziell des Künstlers, die wir heute unter dem Schlagwort „Bohème" zusammenfassen, seine schweifende, huschende, nomadenhaft gehetzte Lebensweise, ebenso wie seine olympische Stellung oberhalb der Gesellschaft, wie wir sie noch heute bei Künstlergestalten wie Rilke und George wiederfinden, kurz der ganze Erscheinungskomplex der Fremdheit zwischen schöpferischem und unschöpferischem Menschen, der jetzt durch die Mechanisierung der modernen Zivilisation beinahe eine Art von verpflichtender Kraft erlangt hat, geht in seiner letzten Wurzel auf die Romantiker als die Erben Rousseaus zurück.

Ist eine solche Haltung schon im Gebiet des Geistigen nicht unbedenklich, insofern sie zum Kliquen- und Kastenwesen verleitet, so birgt sie in der Politik die Gefahr, daß reale Machtfaktoren diese ihr genehme Stimmung in die Zwangsjacke ihrer Interessen einspannen. Noch immer haben sich die großen Organisationen des Staates und der Kirche als stark und wandlungsfähig genug erwiesen, um derartige Strömungen in ihr Bett zu leiten. So war auch diesmal das Endergebnis die fast restlose Beugung der romantischen Geistigkeit unter den zielbewußten Willen der antirevolutionären Kräfte. Diese Entwicklung wirft schon in den Anfängen der romantischen Schule ihre Schatten voraus. Die eigentümliche politische Unkraft dieser rein geistigen Menschen, die der Tatsache, daß auf dem Gebiet der Politik auch das Denken ein Wollen ist, nicht ins Gesicht zu schauen wagten und sich mit einem „teilnehmenden Mitdenken" begnügen zu können glaubten, beschleunigte den Absturz vom Eternalismus zum Journalismus. Wie allen kontemplativen Anempfindern mangelte ihnen die Fähigkeit zu jener mitunter engstirnigen Selbstbeschränkung, die eine Vorbedingung aller Aktivität, auch der geistigen, ist. Aus Scheu vor der begrenzenden Tat überließen sie sich so lange der spielerischen Freude an dem vielfarbigen Raketensprühen ihres beweglichen Geistes, bis sie schließlich aus dem Irrgarten ihres eigenen Genies keinen Ausweg mehr sahen. In Stunden des Unmuts haben die besten unter ihnen die Schwäche dieser geistigen Position selbst deutlich gefühlt und mit dem gehässigen Namen „Übersetzertalent" gegeißelt. Aber diese blitzartig aufleuchtende Selbstkritik war doch von allzu kurzer Dauer, um „fragmentarische Randglossen zum Texte des Zeitalters" zu einem allseitig ausgebauten festen Stützpunkt zusammenzufügen. Erliegend

unter dem Gewicht ihres eigenen Subjektivismus, suchten sie Halt in einer objektiven politisch-geistigen Ordnung, die ihrer Meinung nach dem schöpferischen Individuum jede Freiheit ließ, um schließlich in einem gouvernementalen und dogmatischen Quietismus zu enden oder als literarische Reisläufer in den Dienst von wesensfremden Mächten zu treten, die ihre materiellen Ziele nicht ungern mit dem Mantel metaphysischen Tiefsinns verhüllten.

Diese Verkehrung des universalen Verständnisses für den Wandel und die Mannigfaltigkeit der Kulturwerte in eine kritiklose Anbetung vergangener Fakten ist ein so verwickelter Prozeß, daß man billig bezweifeln darf, ob der einzelne Träger dieses Vorganges überhaupt die Möglichkeit hatte, der Verkrustung seiner Ideale ansichtig zu werden. Für sein eigenes Bewußtsein blieb der Romantiker jedenfalls bis in die spätesten Stadien hinein der Verkünder einer neuen Gesinnung. Sein Gewissen sprach ihn frei vom Vorwurf der Reaktion, wenn er das Mittelalter als die Verwirklichung des paradiesischen Zustandes pries, wo sich der schaffende Künstler nur reliefartig vom Goldgrund einer künstlerisch gestimmten Gemeinschaft abhob und gleichsam als Beauftragter des Volksgeistes Epen dichtete und ragende Dome baute. In der ritterlich-christlichen Gesellschaft wähnte er jene Einheit der heroischen und der geistigen Werte verkörpert, die in unendlich reicher Abgestuftheit einem jeden das Maß an Entwicklungsmöglichkeit gewährleistete, dessen er zur vollen Ausbildung seiner Persönlichkeit bedurfte. Der mittelalterliche Staat, dessen ständische Gliederung die einzelnen Imaginationsstufen mit Bezug auf das Transzendente widerspiegelte, die katholische Kirche, deren Hierarchie Erde und Himmel durch die endlose Kette von Priestern, Seligen und Heiligen verknüpfte, erschienen ihm als Kollektivgenies, als überindividuelle Individualitäten, deren Schaffen sich so kampflos und still vollzog wie das Schaffen der Natur selbst. Diese romantische Hingabe an die objektiven Mächte des Staates und der Kirche hatte nichts mit bedingungsloser Unterwerfung zu tun. Die Begriffe Volk und Kirche klangen in den Ohren des Romantikers gerade deswegen so zaubrisch-betörend, weil er in ihnen die Gestaltwerdung einer die Grenzen des Ichs überwachsenden Kollektivpersönlichkeit erblickte. Auch diejenigen Romantiker, die den Übertritt zum Katholizismus vollzogen, suchten sich die Eigentümlichkeiten ihrer Religiosität zu wahren, die als ganz persönliche, unaussprechliche Stimmung, als „Poesie der

Poesie", jeder Moral, jedem Kultus und jedem Dogma abhold, nur in künstlerischen Symbolen denkt und nicht anderes verlangt, als Sinn für das Unendliche, Aufgeschlossenheit für das Unbegreifliche. Selbst die eigentlichen Konvertiten unter ihnen sind wohl niemals gute Katholiken im kirchlich-dogmatischen Sinne geworden. Denn die protestantischen und pantheistischen Elemente ihres persönlichkeits- und naturtrunkenen Allglaubens waren viel zu stark, um sich jemals völlig verleugnen zu lassen. Die Stellung des Romantikers zur Kirche und zum Dogma barg immer gewisse Vorbehalte. Mit souveränem Eklektizismus schied er diejenigen Bestandteile der Überlieferung aus, die — wie z. B. die ursprünglich staatsfeindliche Haltung des Katholizismus und das daraus resultierende revolutionäre Element des Naturrechts — seiner Denkart zuwiderliefen.

Die Tragik des Romantikers liegt im Grunde darin, daß die zeitgeschichtlichen Ereignisse mit brutaler Wucht über alle diese Unterscheidungen und Vorbehalte hinwegschritten. Die napoleonische Fremdherrschaft, die den Staaten des europäischen Kontinents ihre rationalistisch-uniforme und utilitarische Verwaltung aufzwang, löste gerade dadurch in den Unterworfenen das Bewußtsein für die Einmaligkeit und Unersetzlichkeit ihres nationalen Wesens aus. Die Völker erhoben sich gegen den quantitativ-mechanischen Weltherrschaftstraum des Imperators, weil jeder Schritt auf dem Wege zur Verwirklichung dieses Traumes sie immer stärker unter das Joch einer einzigen Nation, der französischen, beugte. Der Feueratem dieser Erhebung aber, in der naivster Urtrieb zur Freiheit mit höchster Geistigkeit ein äußerst verwickeltes Bündnis einging, riß alle die politischen und sozialen Kräfte wieder nach oben, die von der Dampfwalze der Revolution zwar niedergebeugt, aber keineswegs vernichtet worden waren. Die alten Dynastien, der Adel, die Kirchen erwiesen sich als viel fester im Boden verwurzelt, als die revolutionäre Ideologie glaubte, und schlossen mit den Völkern eine Allianz, an der die Macht des Korsen schließlich zerschellte. Die wieder in den Sattel gesetzten Mächte des ancien régime aber kannten kein eifrigeres Bestreben, als alle Auswirkungen der verhaßten Revolution, vor deren Bedrohung sie gezittert hatten, mit Stumpf und Stiel auszurotten. Ganz Europa zerfiel in zwei Lager, in das revolutionäre und in das restaurative. Vor die Wahl gestellt, Partei zu ergreifen, scharte sich die Romantik um die monarchisch-aristokratisch-kirchliche Standarte, zu der sich ihr politisches Lebensgefühl innerlich

doch stärker hingezogen fühlte als zu der unkünstlerischen Normalität des revolutionären Rationalismus.

## II

Damit haben wir den Tatbestand des etwas widerspenstigen Begriffs der „politischen Romantik“ im wesentlichen umrissen. Mit diesen Grundlinien müssen wir uns begnügen, während die individuellen Abweichungen, an denen gerade diese ideengeschichtliche Kategorie überreich ist, außer Betracht bleiben können. Versucht man nun von hier aus die einzelnen Inhalte der konservativen Staatslehre zu erschließen, d. h. zieht man die klassischen Vertreter des konservativen Staatsgedankens in den Kreis der Betrachtung, so macht man sofort die unangenehme Entdeckung, daß ihre Doktrin doch nur in sehr beschränktem Maße als romantisch angesprochen werden kann. Wiederum erweist sich, daß der Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Lebensgefühl einer Epoche und seinen konkreten ideengeschichtlichen Auswirkungen viel zu verwickelt ist, um sich der mechanischen Form von Ursache und Wirkung, Grund und Folge einzufügen. Was sich uns als das eigentlich motorische Moment der Romantik darstellte, die Schwenkung vom weltbürgerlichen zum nationalen Gedanken, der dialektische Umschlag vom Ichkult zum Kult des Volksgeistes, hätte vielleicht zur Ausbildung einer erdenfernen Theorie in der Art der platonischen Staatslehre ausgereicht. Damit diese Lehre aber historisch wirksam werden konnte, bedurfte es einer erdgebundeneren Kraft, als sie die im Grunde unpolitischen Romantiker aufzubringen vermochten. Diese recht eigentlich restaurativen Machtfaktoren waren die Dynastien, der Adel und die Kirche. Wenn man es also beklagt, daß die Romantik, die ursprünglich eine Freiheitsidee war, in die Reaktion einmündete, so darf man andererseits doch auch nicht vergessen, daß die romantische Staatslehre ohne diese Rückendeckung wahrscheinlich völlig unwirksam geblieben wäre. Beide Richtungen, die literarisch-philosophische und die politische, drängten zueinander und schufen erst in der Vereinigung das, was wir als konservativen Staatsgedanken bezeichnen.

Um diese restaurativen Mächte in voller Reinheit am Werk zu sehen, tut man am besten, Deutschland zunächst aus der Betrachtung auszuschalten. Denn dort liegen die Verhältnisse so kompli-

ziert, überschneiden sich infolge der politischen Zerrissenheit die verschiedenen Tendenzen derart, daß die klare Linie immer wieder durch das Einströmen fremder Gedankenmassen unterbrochen wird. Gerade das Hauptproblem, das die deutsche Geschichte bis zur Reichsgründung beschäftigte, die Frage der nationalen Einheit, kommt für Frankreich in Fortfall. Dort sah sich die gesamte Staatstheorie, mochte sie nun revolutionär oder antirevolutionär sein, der Schöpfung Eines Mannes gegenüber, die freilich selbst nur der Schlußstein einer langen Entwicklung ist: dem Staat Ludwigs XIV. Den nach außen geschlossenen französischen Nationalstaat hat der Roi soleil selbst seinen Gegnern liberaler und konservativer Observanz als positives Erbe mit auf den Weg gegeben. Die dynastische Politik des französischen Könighauses war von jeher latent national, war von Anfang an instinktiv bestrebt, ihre Herrschaft über den ganzen Geltungsbereich der französischen Sprache auszudehnen. In dieser Beziehung bildet, von der Erwerbung Lothringens durch Ludwig XV. abgesehen, die Regierungszeit des Sonnenkönigs einen gewissen Abschluß. Gegenüber dem von ihm Erreichten war das Bewußtsein des noch Fehlenden, war die Theorie der „natürlichen Grenzen“ nicht stark genug, um der politischen Doktrin zum Zentralproblem zu werden. Daher fehlt der französischen Staatstheorie jenes unruhige Oszillieren zwischen dem nationalen und dem weltbürgerlichen Gedanken, das die politische Romantik Deutschlands so vielgestaltig und reizvoll macht. Das Gefühl der nationalen Zugehörigkeit war so allgemein und fraglos, daß den französischen Denkern die Antithese von Nation und Menschheit überhaupt nicht zum Problem wird. Die ganze Komplikation zwischen Nationalismus und Kosmopolitismus, wie sie für Deutschland einerseits durch den literarisch-philosophischen Ursprung der betreffenden Doktrinen und andererseits durch die praktische Notwendigkeit der Anlehnung an fremde Mächte charakteristisch ist, bleibt dem französischen Theoretiker fremd, selbst als der theoretische Internationalismus der politique sansculotte und der politique blanche derartige Gedankengänge nahelegte. Die Frage: Restauration oder Revolution? war für den französischen Konservativen lediglich eine innerpolitische, und die Wucht dieses fait accompli des einen und unteilbaren Frankreich war so groß, daß sie selbst den französisch sprechenden Nichtfranzosen de Maistre in ihren Bann zwang und ihm das Problematische seines Verhältnisses zur französischen Revolution, das in mancher Hinsicht der

Situation des deutschen Romantikers ähnelt, gar nicht recht zum Bewußtsein kommen ließ. So richtete sich das ganze Interesse des französischen Konservatismus auf das Problem der inneren Struktur des Staates, worin er dann zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit Absolutismus und Revolution fortschritt.

Diese ganz andersartige Einstellung des französischen Traditionalisten spiegelt sich schon rein äußerlich in dem Einfluß, den seine soziale Stellung auf sein politisches Denken ausübt. Alle bedeutenden Träger des französischen Legitimismus: Montlosier, Bonald und in gewisser Weise auch de Maistre entstammen dem Landadel, dessen Leben sich fern von dem Zentrum der geistigen Mode, fern von den Einflüssen des königlichen Hofes abspielte. Schon bei den Wahlen zu den Reichsständen erwies sich, daß der Pariser Adel ganz im Strome der neuen Ideen der Aufklärung lebte, also über seine eigene Existenzberechtigung recht skeptisch dachte. Der Landadel hingegen war, wenngleich er den größten Teil seiner öffentlichen Funktionen an die königlichen Beamten hatte abgeben müssen, weit fester mit seiner Vergangenheit verwachsen. In ihm hatten sich die aristokratischen Traditionen weil lebendiger erhalten, so daß er für die feudale Theorie den günstigsten intellektuellen Nährboden abgab. Scheidet man also im Konservatismus begrifflich drei Elemente: das aristokratische, das kirchliche und das literarische, so hat in Deutschland das literarische Moment den Vorrang. Alle deutschen Träger des konservativen Staatsgedankens sind, mit einziger Ausnahme des Berner Patriziers Haller, ihrer Herkunft nach Literaten, die an die politischen Probleme vom philosophischen Gesichtspunkt aus herantreten und sich in die Welt des Geburtsaristokraten und des gläubigen Katholiken erst auf dem Wege der Einfühlung einleben müssen. Erst in einem späteren Stadium wird diese romantische Stimmung von den politischen Faktoren des Adels und der Kirche aufgefangen. In Frankreich hingegen verläuft die Entwicklung genau umgekehrt. Die Vertreter des französischen Traditionalismus sind ausnahmslos gebürtige Aristokraten und Katholiken, und erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts, im nationalisme intégral eines Charles Maurras und der Action française wird der Konservatismus zu einer literarischen Angelegenheit.

Dieser Primat des aristokratischen Elements, der dem Traditionalismus seine Sonderstellung verleiht, ist nicht nur sachlicher, sondern auch zeitlicher Art. Der Kampf des vordringenden Absolutis-

mus gegen die ständischen Partikulargewalten erzeugte schon in seinen Anfangsstadien auf Seiten des frondierenden Adels Ansätze zu einer theoretischen Rechtfertigung der ständischen Gesellschaftsordnung. Manche dieser Gedankengänge nehmen wenigstens inhaltlich schon bestimmte Argumentationen des nachrevolutionären Traditionalismus vorweg. Da ihnen jedoch das Zentrum eines einheitlich-konservativen Lebensgefühls mangelte, so gingen sie in den religiösen Kämpfen des 16. Jahrhunderts so mannigfache Mischungen mit rationalen und kirchlich-dogmatischen Denkmotiven ein, daß ihre eigentliche Grundstruktur nahezu verwischt wurde. Erst der Sieg der Obrigkeitsidee, der die Geschichte des Kontinents im 17. Jahrhundert charakterisiert, d. h. erst die Revolution von oben mit ihrer einseitigen Deutung der Staatsgewalt als eines Ordnungsprinzips, in dem sich die junge Naturwissenschaft mit dem Dogma der katholischen Kirche traf, gab dem aristokratischen Denken neue Impulse. Und wie man die Gedankenwelt des nachrevolutionären Traditionalismus erst dann versteht, wenn man sie aus dem Gegensatz zur revolutionären Ideenwelt begreift, so muß man sich auch zunächst die Leitmotive der absolutistischen Staatstheorie und Staatspraxis vergegenwärtigen, damit die traditionalistischen Vorläufer im 18. Jahrhundert Leben und Gestalt gewinnen. Noch bis in die Anfänge der Revolution selbst ist die Zweifrontenstellung des Konservatismus gegen Despotie und Revolution, die dann unter dem Anschwellen der demokratischen Woge mehr und mehr zurücktritt, deutlich fühlbar.

Dem 17. Jahrhundert stellt sich die Welt dar als ein Kampf zwischen Chaos und Kosmos, zwischen Leidenschaft und Vernunft. Das Wirrsal der sinnlichen Eindrücke clare et distincte zu ordnen, ist für seine Philosophie die wesenhafte Funktion des menschlichen Verstandes. Und wie das Denken die Natur gleichsam von neuem schafft, so wird durch die Herrschaft aus der bloßen Vielheit der Masse erst das Volk, der Staat. Die erkenntnistheoretische Souveränität des Bewußtseins erzeugte, auf das politische Gebiet übertragen, die absolute Souveränität des Herrschers. Das ludovicische „l'Etat c'est moi“ — diese bezeichnende, wenngleich wohl nie gebrauchte Formel — war eine Transplantation des kartesianischen „cogito, ergo sum“ auf den politischen Problemkomplex. Ausgehend von einer ganz pessimistischen Menschenbewertung, die dem Individuum die Kraft zur Selbstverantwortung abstritt und den Krieg

aller gegen alle als Naturzustand proklamierte, kam Hobbes zur Auffassung des Staates als einer riesenhaften, jedes Individualrecht einschluckenden Zwangsorganisation, deren Räderwerk am reibungslosesten funktioniert, wenn der unbestrittene Wille eines Einzelnen ihm den Antrieb gab. Seine Deutung des Menschen als einer durch rein tierische Instinkte gelenkten Maschine machte es Bossuet leicht, die Synthese dieser mechanistischen Staats- und Menschenauffassung mit dem kirchlichen Dogma von der Erbsünde zu vollziehen und gleichzeitig der Sonderstellung des Herrschers als des einzigen politisch aktiven Individuums einen transzendenten Unterbau zu geben.

Das eigentlich irrationale Moment in dieser Theorie war die Gleichsetzung von Fürst und Staat, eine Identifikation, welche die eherne staatliche Notwendigkeit mit der individuellen Schwäche der Herrscherpersönlichkeit paarte. Hier setzte deshalb die gegnerische Kritik ein, sobald die von der Systemsucht der jungen Naturwissenschaft gestützte religiöse Transzendenz ins Wanken geriet. Realpolitisch kam hinzu, daß selbst der straffe Zentralismus des ludovicischen Staates den Traum von dem Riesenuhrwerk nur mangelhaft erfüllte. In der Praxis machte sich der Wille der Zentralgewalt doch nur sehr sporadisch und stoßweise geltend. Geburts- und Amtsadel wurden zwar niedergehalten, hatten aber auf ihre Machtansprüche keineswegs verzichtet. Das Signal für die Wiederauferstehung aller dieser Kräfte gab der Tod des Sonnenkönigs. Die Unvollkommenheit der absolutistischen Regierungsform und ihrer Durchsetzung in Form beständiger kleiner und kleinster Staatsstreiche war durch die monarchische Einstellung des 17. Jahrhunderts verhüllt worden. Gerade in diesem Punkte aber vollzog nun die Jahrhundertwende eine tiefgreifende, alle Lebensformen umfassende Umwertung der Werte, indem sie sich von der Deduktion zur Induktion, vom System zum Experiment, von der Regel zum Detail kehrte. Der esprit de finesse des 18. Jahrhunderts sprengte die absolutistische Alternative zwischen Anarchie und Despotie und machte dadurch den Weg zum Verständnis für die Einmaligkeit und Besonderheit der historischen Ereignisse und Abläufe frei.

Für die Entwicklung derartiger Gedankengänge aber bot der Absolutismus, ganz abgesehen von den Mängeln seiner praktischen Durchführung, auch infolge seiner theoretischen Zwitterstellung eine willkommene Anknüpfung. Auf der rationalen Bahn fortschrei-

tend, konnte man von hier aus unter Zurückstellung der irrationalen Souveränitätsidee Staat und Gesellschaft als Koordination gesonderter Rechtssphären konstruieren. Träger dieser Entwicklung, die über den aufgeklärten Despotismus zum Liberalismus und zur Demokratie führte, war das aufstrebende Bürgertum, das nach einer freieren Entwicklung der ökonomischen Kräfte verlangte. Die gegenläufige Bewegung, die der Unzulänglichkeiten der absoluten Königsgewalt durch eine Restauration der ständischen Faktoren Herr zu werden trachtete, fand hingegen ihre Anhänger in den Kreisen des Geburts- und Amtsadels, d. h. also in denjenigen Kreisen der Gesellschaft, deren alte Reservatrechte der Despotismus geschmälert hatte.

Diese „reaktionäre" Staatslehre tritt freilich gegenüber den glänzenden Denkern, die an der Genesis der revolutionären Ideen mitwirkten, zunächst in den Hintergrund. Bis zu einem bewußten Traditionalismus vermochte sie schon deshalb nicht vorzudringen, weil die absolutistische Praxis mit der Überlieferung doch zu schonend umging, um einen scharfen Bruch herbeizuführen. Daher bedienen sich die einzelnen Vertreter dieser Staatslehre noch ganz wahllos rationaler und traditionaler, römisch-rechtlicher und historischer Argumente. Die ersten Regungen dieser neuen Fronde machten sich noch zu Lebzeiten Ludwigs XIV. bemerkbar. Ihre Hoffnungen knüpften sich an den Herzog von Bourgogne, den präsumptiven Thronfolger und Zögling Fénélons. In diesem Kreise verlangte man Wiederbeteiligung der Provinzialstände an der Verwaltung, Bevorzugung des Geburtsadels bei der Ämterbesetzung, ja sogar reinliche Scheidung der einzelnen Bevölkerungsklassen durch besondere Trachten u. a. m. Eine historische Begründung erhielten diese Ansprüche durch den Grafen Boulainvilliers, der als Vorläufer Gobineaus die Zweischichtigkeit der französischen Gesellschaft aus dem Gegensatz zwischen Franken und Galliern herleitete.

Konziser und für die Entwicklung des politischen Denkens folgenreicher war der andere Zweig dieser reaktionären Staatsdoktrin, die theoretische und praktische Opposition der französischen Parlamente. Von Ludwig XIV. beiseitegeschoben, sah sich das Pariser Parlament plötzlich wieder zu einer Entscheidung berufen, als der Regent von ihm die Umstoßung des königlichen Testamentes forderte. Welche Frage konnte geeigneter sein, das Souveränitätsproblem in seinem ganzen Umfang wiederaufzurollen, als ein Streit um die Thronfolgeordnung? Wenn es überhaupt eine Instanz gab, um

die Grenze zwischen Despotenlaune und Staatsräson zu bestimmen, so konnte es nur eine Körperschaft sein, die durch ihre Tradition befähigt war, den momentanen Willensentscheiden des jeweiligen Augenblicksherrschers einen konstanten, überpersönlichen Gesetzeswillen entgegenzustellen. Mit dieser vom Standpunkt des reinen Absolutismus ketzerischen Problemstellung traten Herrscher und Nation, Königsidee und Königsmensch wieder auseinander. Der stolze Gedankenbau Bossuets brach an der Lötstelle durch und der Weg zu einer Deutung des politischen und sozialen Lebens aus unpersönlichen Faktoren lag offen.

Die Rolle, die der Kampf zwischen Königtum und Parlamenten bei der Bildung des revolutionären Pathos gespielt hat, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Grundtendenz der parlamentarischen Opposition frondistisch war. Der Traditionalist Bonald hat einen richtigen Instinkt hierfür bewiesen, wenn er seiner Freude an dem Unabhängigkeitssinn dieser alten Magistrate Ausdruck gibt und ihre Haltung mit dem altrömischen Republikanertum in Parallele setzt. Um einen europäischen Widerhall zu erwecken, war diese Theorie jedoch allzu lokal gebunden. Sie wäre mit der Existenz der Parlamente versunken, wenn ihr nicht Montesquieu dadurch zu neuer Wirkung verholfen hätte, daß er sie mit den herrschenden Ideen der Aufklärung amalgamierte. Im Rahmen des Liberalismus nimmt Montesquieu eine eigentümliche Zwitterstellung ein, die darauf beruht, daß er ein inhaltlich ständisches Staatsideal mit rationalen Denkmitteln rechtfertigt. Seine Staatslehre ist in ihrer Grundlage ausgesprochen liberal, sein Freiheitsbegriff ist ganz primär und universal gedacht. Freiheit gilt ihm als das Gut, das den Genuß aller anderen Güter erst ermöglicht. Der Despotismus ist in seinen Augen das Radikal-Böse, weil er den Menschen zum Automaten herabwürdigt. In dieser negativen Wertung stimmt also Montesquieu mit dem englischen Liberalismus eines Locke durchaus überein. Er unterscheidet sich jedoch von seinem angelsächsischen Vorläufer dadurch, daß er den Herrschaftstrieb als eine ebenso ursprünglich menschliche Grundtendenz betrachtet wie den Freiheitsdrang. Diesem Expansionsstreben der Macht kann man nur dadurch begegnen, daß man sie in ihre verschiedenen Funktionen: exekutive, legislative und richterliche zerlegt. Frei sein heißt, nur der unpersönlichen Macht der Gesetze gehorchen müssen.

Diese Lehre vom esprit des lois mutet mitunter wie ein Auftakt

zu der romantischen Theorie vom Volksgeist als dem schöpferischen Ursprung der Staatsverfassungen an. Über dieser Fortführung darf man jedoch nicht vergessen, daß Montesquieus Betonung der unpersönlichen Faktoren in der Geschichte: der Sitten, Gesetze und Institutionen, letzten Endes doch ein mathematisches Rechenexempel darstellt. Mit dem Rationalismus teilt er den Primat der Freiheit, macht aber die Verwirklichung dieser Idee von der Existenz historischer Gewalten abhängig, die trotz des äußeren Bildes einer komplizierten balance des pouvoirs das rationale Schema sprengen. Dem Januscharakter seiner Theorie entsprach die doppelseitige Wirkung, die von ihr ausging. Das analytisch-konstruktive Element seiner Methode regte zu politischer Bautätigkeit an und beflügelte so das revolutionäre Pathos. Freilich fühlten sich seine Jünger von 1789 bald von der vorsichtigen modération abgestoßen, die sich mit einer relativ guten Verfassung begnügen wollte. Je mehr aber Montesquieu in den Geruch eines Reaktionärs kam, desto stärker wirkte sich das konservative Element seiner Lehre aus. Fast zu derselben Zeit, wo ihn Robespierre als schwaches, fanatisches Hirn abtat, feierte ihn Burke als den größten Genius, der dieses Zeitalter erleuchtet hat.

Damit war die Brücke zwischen Montesquieu und der gegenrevolutionären Staatsdoktrin geschlagen. Schon in der Constituante hatten sich gerade die Anhänger des Zweikammersystems auf ihn berufen, und durch deren Vermittlung wirkte er dann auf den ersten Traditionalisten im genauen Sinne des Wortes, den Grafen Montlosier, ein. Montlosier, als Gesamterscheinung noch durchaus ein Kind des 18. Jahrhunderts, überwand die bisherige weltanschauliche Unklarheit des Konservatismus dadurch, daß er sein System von einem Zentralpunkt her, nämlich von der Idee der Dauer aus aufbaute. In seiner Staatslehre wirkt sich die eine soziologische Grundlage des nachrevolutionären Traditionalismus aus, nämlich die Frontschwenkung der Krone in ihrem Verhältnis zum Adel. Die Politik des ancien régime in Frankreich hatte im Gegensatz zum friderizianischen und josephinischen Absolutismus danach gestrebt, die Aristokratie ihrer politischen Funktionen nach Möglichkeit zu entkleiden. Die antiaristokratische und bald auch antimonarchische Tendenz der Revolution schweißte die beiden ehemaligen Gegner zu einer Einheit zusammen. Dieser aristokratische Monarchismus ist das Zentrum der Staatsdoktrin Montlosiers, der im Grunde Boulainvilliers und Montesquieu nähersteht als der Romantik. Was ihn vom klassischen Tra-

ditionalismus trennt, ist der Fortfall des dogmatisch-kirchlichen Einschlags, ist das Fehlen jener vegetativen Dumpfheit, die den theokratischen Gedankengängen der de Maistre und Bonald anhaftet.

Diese Allianz zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, dieses Bündnis zwischen Thron und Altar ist nun aber das zweite Grundmotiv des französischen Traditionalismus. Hatte die Adelsfeindschaft der Revolution alle standesbewußten Elemente der Aristokratie in das gegenrevolutionäre Lager getrieben, so führten ihm die kirchenpolitischen Gesetze der Constituante in immer steigendem Maße den Klerus zu. Doch kam diese Allianz nicht nur weit zögernder und langsamer zustande als das Bündnis zwischen Krone und Aristokratie, sondern sie sollte sich in der Folgezeit auch als der kurzlebigste Teil des politischen Programms der Restauration erweisen. In den Anfangsstadien der Revolution, z. B. auf ihren Föderationsfesten, reichte noch das christliche Pathos, in dem ja von jeher ein starkes utopisches Moment schlummerte, der revolutionären Ideenwelt die Hand in dem gemeinsamen Enthusiasmus der Menschheitsbeglückung und -befreiung. Aus diesem Frühlingstraum wurde aber die französische Geistlichkeit durch die Zivilkonstitution von 1790 jählings aufgeschreckt. Und je mehr sich die Revolution radikalisierte, desto deutlicher trat auch ihre kirchen- und religionsfeindliche Tendenz zutage. Die Forderung der Straße, sich zu „entpriestern", nötigte die Geistlichkeit zum Widerstand oder zur Auswanderung. In den Vendéekämpfen wurde das neue Bündnis zwischen dem monarchisch-aristokratischen und dem kirchlich-dogmatischen Gedanken, das im Frankreich Karls X. in seine entscheidende Phase trat, mit Blut besiegelt. Freilich vermochte auch die Restaurationszeit den Wandel, den die Revolution in der sozialen Stellung der Geistlichkeit vollzogen hatte, nicht ungeschehen zu machen, so daß die kurzfristigen Bemühungen des bigotten Bourbonen in offenem Bankrott endeten. Der Klerus blieb entwurzelt und aus dem Verbande der alten ständischen Mächte gelöst. Daß diese Loslösung nicht nur ein Verlust war, sondern der katholischen Kirche ganz neue Entwicklungsmöglichkeiten erschloß, hat in Frankreich zuerst Lamennais begriffen, der ursprünglich selbst ganz im Banne der traditionalistischen Doktrin stehend, allmählich die Aussöhnung der Kirche mit den modernen Formen der Demokratie und des Parlamentarismus anstrebte. Doch ist der Kampf zwischen diesen beiden politischen Tendenzen des Katholizismus, der reaktio-

nären und der demokratisch-sozialen, noch jetzt nicht ausgekämpft, was im heutigen Frankreich die Namen Charles Maurras und Marc Sangnier beweisen.

Innerhalb dieser Entwicklung steht nun der klassische Traditionalismus de Maistres und Bonalds genau im Zenith des Bundes zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt und bezeichnet, sowohl an der Vergangenheit wie an der Zukunft gemessen, den Punkt der intimsten Durchdringung beider Faktoren. Dabei kam dem Traditionalismus wie der ganzen politischen Romantik der Umstand zustatten, daß dem von der Revolution ausgelösten Umschichtungsprozeß in der Stellung des Klerus zum Staat ein allgemeiner geistiger Wandel in der Haltung gegenüber den religiösen Problemen parallel ging. Das Wesen dieser neuen Religiosität zu analysieren, ist eine ziemlich dornenvolle Aufgabe. Denn die religiöse Terminologie der Romantik ist einem Dogma entlehnt, das den Anspruch auf Unwandelbarkeit erhebt. Dem deutschen Romantiker offenbart sich Gott in dem unbewußten Schaffen der großen geistigen Gemeinschaften. Er erschließt also das Übersinnliche von dem Phänomen der Kunst aus, wobei auch Recht, Sitte und Gesetz einen ästhetischen Charakter annehmen. Kann man nun schon gegenüber dieser Form der Religiosität zweifeln, ob sie ein Urerlebnis oder lediglich ein Bildungserlebnis darstellt, so verstärkt sich dieses Mißtrauen angesichts der Art, wie bei Chateaubriand die ästhetische Einfühlung in ein quasi-Erleben umschlägt. Zwar kann man den Verfasser des „Génie du Christianisme" nicht ohne weiteres dem Kreis der Montlosier, de Maistre und Bonald zuzählen. Aber seine eklektische Art, das Dogma zu rezipieren, ist doch so bezeichnend für den Unterschied zwischen der deutschen Romantik und dem französischen Traditionalismus, daß man an ihr nicht vorübergehen kann. Chateaubriands Religiosität lebt von dem mondänen Pessimismus, der fast ausnahmslos als Bodensatz stürmisch bewegter Geschichtsepochen zurückzubleiben pflegt. Was konnte es auch nach den furchtbaren Erschütterungen der Revolutionsjahre Verführerischeres geben als das Gefühl der Greisenhaftigkeit, des Epigonentums, des Ekels vor der Sinnlosigkeit des Lebens? Sich als Greis zu fühlen, der unter der Last einer Jahrtausende alten Erfahrung erliegt, ist schon deswegen eine bequeme Haltung, weil sie zu nichts verpflichtet. So wurde Chateaubriand der Dichter dieser weltschmerzlichen Pose, die ihre spielerische Melancholie in dem kirchlichen Dogma von der Erb-

sünde zu verankern strebte. „J'ai pleuré et j'ai cru" — das ist die Formel, in die er den Vorgang seiner Bekehrung zusammenfaßt. Daß dieses Kokettieren mit der Vorstellung des Todes, dieses Sicheinwühlen in Schmerz und Qual die christliche Glaubenswelt verwässerte und die Vorstellungen von Himmel und Hölle ihrer drängenden Furchtbarkeit entkleidete, kümmerte ihn nicht. Denn der Traditionalismus konnte zwar den rationalistischen Lösungsversuch des Kulturproblems als oberflächlich belächeln, vermochte sich aber nicht von der sozialgeschichtlichen Errungenschaft des 18. Jahrhunderts, dem Salon, zu befreien. Königstreue und Dogmenglauben, die von der Aufklärung verhöhnt worden waren, wieder salonfähig zu machen, das war die Aufgabe, die Chateaubriand vorfand. Und zur Erreichung dieses Zieles setzte er Sonnenuntergang und Grabesmelancholie, Urwaldeinsamkeit und Meeresrauschen ein. So schuf er den ganz neuartigen Typus des mondänen Laienapologeten, der sich auf dem Wege ästhetischer Einfühlung wieder in seinen Kinderglauben einzuleben sucht.

Allerdings bildet Chateaubriand in seinem Verhältnis zur Religion einen Grenzfall. Die verantwortungslose Flucht des Literaten zu fernen Völkern und Zeiten haben weder de Maistre, noch auch Montlosier oder Bonald mitmachen wollen. Und wenn de Maistre immer wieder den Unterschied zwischen „credere" und „credendum esse putare" einschärft, so geht man wohl nicht fehl, darin eine verkappte Kritik dieser Salonapologetik zu vermuten. Ererlebnis ist das Religiöse jedoch bei keinem der französischen Traditionalisten. Denn zu dem mittelalterlichen Primat des Glaubens konnten auch sie nicht zurückkehren. Für Montlosier rangiert die Religion in eine Linie mit den „coutumes" der Provinzen, den Prärogativen des Adels und den Sonderrechten der Magistratur. De Maistre und Bonald strebten darüber hinaus und bemühten sich, die naturrechtlichen Arbeiten des Mittelalters über das Verhältnis der weltlichen und der geistlichen Gewalt den veränderten realpolitischen Verhältnissen ihrer Zeit anzupassen. Diese Einstellung erleichterte zwar die Parallelisierung der politischen und der religiösen Phänomene, rückte aber die traditionalistische Staatslehre näher an die Doktrin Bossuets als an die politische Theorie der deutschen Romantik heran. Wie Chateaubriand die Kunst als Brücke zum Glauben benutzt, so ist bei de Maistre und Bonald die Politik das primäre und erlebnisnächste Element ihres Denkens. Alle diese Traditionalisten waren in erster

Linie Edelleute und dann erst Katholiken. Den Temperaturunterschied zwischen beiden Lebenssphären hat de Maistres russische Freundin, die feinfühlige Madame de Swetschin, ganz richtig erkannt, wenn sie sein Wesen in die Formel zusammenfaßte: „Français par coeur, catholique par tête."

## III

Diese beiden Tendenzen, aus denen sich das konservative Weltbild speist, verwirklichen sich natürlich nicht in der Reinheit, mit der sie hier zum Zwecke der theoretischen Analyse voneinander geschieden sind. Auch in der politischen Romantik Deutschlands mischten sich das literarische und das aristokratisch-kirchliche Moment schon in einem verhältnismäßig frühen Stadium, wie etwa die Gestalt Adam Müllers beweist. Und umgekehrt weist auch der französische Traditionalismus von Anfang an einen starken literarischen Einschlag auf. Mit anderen Worten: die politische Romantik ist traditionalistischer, der Traditionalismus ist romantischer, als man nach den verschiedenen Quellen, aus denen sie entspringen, anzunehmen geneigt sein dürfte. Trotzdem bleibt es eine seltsame Erscheinung, wie sich diese beiden Geistesrichtungen so gänzlich verschiedenen Ursprungs schließlich zu einer fast lückenlosen Einheit zusammenfinden, und man kann sich den Inhalt der konservativen Ideenwelt nicht besser vergegenwärtigen, als wenn man von der Polarität des romantischen Lebensgefühls und der monarchisch-aristokratisch-kirchlichen Tendenzen der Restaurationszeit ausgeht und nun bei jedem Pfeiler dieses Gedankengebäudes den Punkt zu finden trachtet, an dem sich die metaphysische Gesamthaltung mit der politischen Zielsetzung durchdringt.

Die eigentümliche Leistung der politischen Romantik liegt, wie wir vorhin ausführten, in der Deutung der politischen Körper als überindividueller Individualitäten. Alle sozialen Verbände, wie z. B. Familie, Stand, Zunft, Volk, Staat und Kirche, die der Rationalismus vergebens als individuelle Willensakte zu begreifen gesucht hatte, sind für den Romantiker gewachsene, von Energien gespannte Organismen, mit unablässiger Bewegung erfüllte Wesen, die sich dynamisch entfalten. Wie sich aber das Wesen der Persönlichkeit darin ausspricht, daß alle ihre Äußerungsformen in einer gewissen Kontinuität einem einheitlichen Lebenszentrum entströmen, so enthüllt

sich auch der Persönlichkeitscharakter der politischen Institutionen eben in einem organischen Werden und Wachsen. Die Vision dieses Wachsens hatte der Romantiker in Volkslied, Sage und Märchen deutlich vor Augen. Hier stand er einem Leben gegenüber, das jedes Zweckgedankens spottete. Das Kennzeichen dieses Lebens aber war die Dauer, die ja auch ein moderner französischer Philosoph in den Mittelpunkt seiner Theorie gestellt hat. Leben heißt dauern. In diesem Begriff der Dauer liegt an sich noch kein reaktionäres, ja nicht einmal ein konservatives Moment. Das zeigt die Lehre Bergsons von der durée vitale, die ja nicht nur von den französischen Royalisten, sondern auch von den extremen Syndikalisten aufgegriffen worden ist. Auf das Gebiet der Politik übertragen, bedeutet die Dauer nur, daß Staat und Volk erst durch die zeitliche Verzahnung der ablaufenden Geschlechterfolge zu Realitäten werden, die mehr sind als die Summe ihrer Teile. Eine Familie, ein Stand, eine Nation erhalten also ihr eigentümliches Gesicht erst dadurch, daß sie keine Augenblicksgebilde sind, keine willkürlichen Schöpfungen eines Willensaktes darstellen, sondern Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichermaßen umfassen. Konservativen Charakter nimmt dieser romantische Gedanke erst dann an, wenn das longum tempus zum letzten Rechtsgrund jeder Institution, wenn die Zeit zur „obersten Gottheit in der Politik, zum Minister Gottes auf Erden“ gemacht wird.

Denn erst diese Formel ist aus der Gegnerschaft gegen die revolutionäre Herleitung des Gemeinschaftswillens aus dem bewußten Willensakt der beteiligten Einzelindividuen zum Zweck der Befriedigung des individuellen Glückstrebens erwachsen, lenkt den Blick von dem rationalen oder sentimentalen Krampf der Staatsgeburt auf die Stille der organisch-gewachsenen Nation und schiebt sogleich dieser Stille die Idee des Stillstands unter. Wohl macht diese für das romantische Lebensgefühl so bezeichnende Verquickung des Organisch-Natürlichen mit dem Transzendenten die Erklärung des Staates als einer Zweckinstitution hinfällig, wohl strebt sie im Gegensatz zu der rationalen Scheidung und Sonderung der menschlichen Funktionen nach der Entdeckung des Gemeinschaftlichen in allen Betätigungsformen, zugleich aber macht sie auf das schärfste Front gegen den Bauwillen der individuellen Vernunft, gegen „die allzu feurige Pressiertheit des Talents“, die sich auf politischem Gebiet als ewige Machenschaft äußert. In dieser Antithese von

Machen und Schaffen finden sich nun der romantische Geistesaristokrat und der konservative Geburtsaristokrat zusammen. Vor dem Forum des romantischen Geniekults erschien die ratio, der Intellekt als der Affe Gottes, der nur zerlegen und künstlich zusammenflicken kann und der auf politischem Gebiet dem Gemeingefühl das kümmerliche Surrogat der Gemeinnützigkeit unterschiebt. Die Aufklärung ist für Fichte das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit, weil sie den Punkt der äußersten Gottesferne des Individuums darstellt. Das wirklich Schöpferische liegt jenseits der Grenzen des Intellektes. Es ist eine Kraft, über die letzten Endes nur Gott selbst verfügt, und der Mensch kann ihrer nur teilhaftig werden, indem er sich der göttlichen Gnade öffnet. Diese metaphysische Grundhaltung erfuhr nun von dem Lebensgefühl des gebürtigen Aristokraten und Katholiken aus eine eigenartige Bestätigung. Auch hier gilt die Grundthese, daß der „Gesetzmacher" der unberufenste Gesetzgeber ist. „Constituer n'est pas créer, c'est établir." Einem Volke eine Verfassung geben, heißt nur die bestehende soziale Ordnung rechtlich fixieren, — ein Gedanke, der übrigens später vom Sozialismus aufgegriffen und zum Eckpfeiler seiner Theorie gemacht wurde. Die alten Gesetze — die Kapitulare, Lehensordnungen und Gewohnheitsrechte — waren keine Schöpfungen, sondern lediglich Feststellungen, Regelungen. Deshalb weisen diese Institutionen das untrügliche Kennzeichen des Lebens auf: in ihnen wechselt Tat und Ruhe, Schöpfung und Sabbat. Der Glaube, man könne einem Volke eine erdachte Verfassung geben, ist ein Irrwahn. Eine Nation ist bereits durch die Tatsache ihrer Existenz „konstituiert". Und wer sich in der Absicht einer idealen Vervollkommnung unterfängt, die Zukunft eines Volkes nach spekulativen Gesichtspunkten zu modeln, der gleicht, wie de Maistre es geistvoll formuliert hat, „der Maurerkelle, die sich für den Baumeister hält". In dieser Verherrlichung der Zeit, die nur durch das Charisma des Führers, des geborenen Propheten ersetzt werden kann, treffen sich Romantik und Traditionalismus. In dem Hohn der romantischen Schule über die „ökonomischen Schwärmer und Pantheisten, die nichts achten als die Notdurft und sich über nichts freuen, als über ihre Nützlichkeit, und die den Menschen und das Leben so betrachten, als ob vom Kaufen oder Verkaufen der Güter die Rede wäre", liegt schon die konservative These keimhaft beschlossen, für die der Staat nicht eine nützliche Erfindung, ein probates Auskunftsmittel ist, sondern „die in-

nige Verbindung des gesamten inneren und äußeren Lebens der Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen". Und ebenso ist die immer wiederkehrende Betonung des Schlafenkönnens als Kennzeichen der inneren Lebendigkeit und Haltbarkeit einer politischen Institution eine Transplantation der romantischen Hymnen an die Nacht auf das politische Gebiet.

Der Leitbegriff der Dauer hat nun aber ein räumliches Gegenstück in der Idee der Schichtung, die den romantischen Geniekult nach der Seite eines aristokratisch-ständischen Lebensideals umbog. Mit dem Begriff der Persönlichkeit ist der Gedanke der Freiheit innerlich auf das tiefste verbunden. Auch die Romantik ist ursprünglich eine Freiheitsbewegung, ist ihrem Kerne nach hochgespanntes Ichgefühl. Da sie jedoch die Persönlichkeit als ästhetisches Phänomen faßt und ihren Wert in die Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit verlegt, so ist für sie die Freiheit niemals ein allen Menschen gleichmäßig zustehendes Recht, sondern erhält ihren Wert gerade aus der Besonderheit, aus dem Mehr, das sie vor anderen Freiheiten voraus hat. Mit diesem Freiheitsideal zerbricht die politische Romantik nicht nur die revolutionäre Identifizierung von liberté und égalité, sondern greift über die qualitätslose Freiheit des Naturrechts, die schon mit der naturwissenschaftlichen Tatsache der Zugehörigkeit zur Gattung homo sapiens gegeben ist, in das komplizierte qualitativ abgestufte System von Freiheiten zurück, wie es im mittelalterlichen Staat verwirklicht war. Wo Staat ist, so betont Haller, ist auch von Anfang an Überordnung und Unterordnung, Herrschaft und Abhängigkeit. Einen Naturzustand im Sinne Rousseaus, d. h. eine völlige Gesellschaftslosigkeit auf Grund allgemeiner Freiheit und Gleichheit, hat es nie und nirgends gegeben. Was das Volk als Individualität von der Masse als bloßem Aggregatzustand einer Mehrheit von Einzelmenschen unterscheidet, ist eben die Schichtung, kraft deren der Staatsbürger mit der Zentralgewalt durch ein reich abgestuftes System von sozialen Zwischenformen verbunden ist. Und wie die Individuen im Rahmen der Stände und Korporationen freien Spielraum zu ihrer Selbstverwirklichung brauchen, so auch die ständischen und körperschaftlichen Gebilde im Rahmen der Nation und schließlich die Nation im Rahmen der Menschheit. Die Kennzeichnung dieser auf Wahrung berechtigter Eigentümlichkeit beruhenden Freiheit als „deutsche Freiheit" und ihre angriffslustige Gegenüberstellung mit der auf Gleichheit beruhenden west-

europäischen „undeutschen“ Freiheitsidee ist natürlich auf den deutschen Konservatismus beschränkt, findet aber doch im französischen Traditionalismus eine wenigstens teilweise Anerkennung in dem Geständnis Montlosiers, daß der Ursprung dieser Freiheit nicht in Sparta oder Rom, sondern in den germanischen Wäldern zu suchen sei.

Diese Verwendung ein und desselben Begriffes für verschiedene Inhalte ist in der Geschichte der politischen Theorien ein nicht gerade seltener Fall. Was die konservative Freiheitsidee von ihrer revolutionären Schwester scheidet, ist die ihr innewohnende eigentümliche Tiefendimension, die sich jeder Atomisierung und Nivellierung entgegenstemmt. Die national bedingte Freiheit bildete den Boden, von dem aus der Konservative den „Absolutismus der Demagogen“ wie den „Absolutismus der Offizianten“ mit gleicher Schärfe bekämpfte. Aus dieser grundsätzlichen Ablehnung der Despotie ebenso wie der Demokratie erklärt sich das zeitweilige taktische Bündnis zwischen Konservativen und Liberalen, das den Konservatismus mitunter fast zu einer Kompromißerscheinung zu stempeln scheint. Über dieser formalen Ähnlichkeit darf man jedoch nicht die unüberbrückbare Kluft vergessen, die den liberalen Freiheitsbegriff von dem konservativen trennt. Richtet sich doch der Einwand, den der Liberale gegen den Absolutismus erhebt, gerade gegen das irrationale Moment, das darin liegt, daß alle politische Gewalt in der Hand des Fürsten ohne irgendwelche Bürgschaft für dessen Eignung konzentriert ist, während der Konservative im Despotismus umgekehrt den rationalen Sündenfall bekämpft, kraft dessen die Despotie der Schrittmacher der Demokratie ist und mittels ihres bureaukratischen Zentralismus jede individuelle und korporative Eigenart ertötet. Den geschlossensten Ausdruck hat diese antidespotische Einstellung in der Staatslehre Montlosiers gefunden. In den Augen dieses alten Aristokraten ist der König der erste Edelmann seines Landes, der zum Träger der Souveränität erst dann wird, wenn er mit dem Gefolge seiner Barone und Vasallen auftritt. Daß dieses Band zwischen Monarchie und Aristokratie zerriß, ist nach dieser Theorie die Schuld des Absolutismus und bildet den ersten Keim zur Revolution. In dem sinnlosen Bestreben, alle Macht in seiner Hand zu vereinen, nahm das Königtum für die merkantile Gesinnung des tiers état gegen die ritterliche Gesinnung des Adels Partei. Der Absolutismus löschte alle intermediären Faktoren aus und untergrub damit die

Eckpfeiler seiner eigenen Existenz. Seither hat der Staat an allen menschlichen Schwächen der Herrscherperson Anteil. Er schläft und wacht, handelt und ruht, steht und fällt mit dem König. Ludwig XIV. bildet einen Staat für sich. Die Existenz des französischen Volkes wird temporär wie die seine. Denn der Wechsel der königlichen Launen gibt jeder Institution den Charakter der Vorläufigkeit. Die alten ständischen Mächte des Adels, des Klerus und der Magistratur waren zu geschwächt, um der Monarchie wirksame Hilfe zu leisten, als die Ideen, deren Emporkommen der Despotismus begünstigt hatte, sich gegen ihn kehrten. Die Staatsmacht, die der Zentralgewalt entglitt, sank tiefer und tiefer ins Bodenlose herab und geriet schließlich in die Hände des Pöbels. Die königliche Despotie schlug in die Despotie der Masse um; Ludwig XIV. wurde der Wegbereiter für Robespierre und Marat.

Diese kühne Geschichtskonstruktion verficht also ein stark an Montesquieu gemahnendes Staatsideal, in dem die Aristokratie als unentbehrliches Zwischenglied zwischen König und Volk, gleichsam als prolongement de la souveraineté fungiert. Das konservative Königsideal, das auf dem Grundmotiv: „kein Edelmann — kein König“ fußt, sieht im Herrscher nicht die zufällige Einzelperson, sondern die Spitze einer ständisch gegliederten Volkgemeinschaft. Dieser „roi officiel“, — um den bezeichnenden Ausdruck Montlosiers zu gebrauchen, — ist die anschauliche Verkörperung der Tatsache, daß eine Nation mehr ist, als nur die Kräfteresultante privater Interessen. Ein solcher Fürst ist den Schwächen der menschlichen Natur entrückt. Er ist ein magisches Wesen, eine Art von sichtbarer Vorsehung, die zwar unbedingten Gehorsam fordern kann, der gegenüber aber dieser Gehorsam niemals in Knechtschaft ausartet. Mißbraucht der Fürst seine Gewalt, mißachtet er rechtmäßig erworbene Freiheiten, so hat der Untertan nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht des Widerstandes. Denn jeder Stand hat im Staate seinen eigenen Wert. Pflug und Schwert haben ihren eigenen Adel, ihre eigene Freiheit, die ebenso von Gottes Gnaden ist, wie der Adel und die Freiheit des Herrschers. Diese konservative Lehre vom Widerstandsrecht hat zwar durch Montlosier ihre schärfste Fassung erhalten, ist aber keinesfalls auf ihn beschränkt. Der Ausspruch Ludwig von Gerlachs: „Ich bin auch ein König!“ atmet denselben Geist. Und in Hallers Staatslehre kam

diese antidespotische Tendenz so stark zum Ausdruck, daß das absolutistische Österreich die Verbreitung seiner Schriften verbot.

Auf den ersten Blick könnte es zweifelhaft erscheinen, wo denn die Klammer läge, die diesen ganz aristokratischen Monarchismus mit dem allgemeinen Lebensgefühl der Romantik verbindet. Denn der romantische Quietismus scheint für eine derartige Aktivität zunächst keinen Raum zu bieten. Der Berührungspunkt wird jedoch sogleich klar, wenn man die negative Seite dieses Freiheitsideals ins Auge faßt, nämlich die aristokratische Weigerung, zwischen Volk und König ein „Blatt Papier" zu schieben, das die Pflichten kodifiziert, weil es die Treue bezweifelt. Das Allgemein-Romantische in dieser Ablehnung ist eben das Fremdheitsgefühl gegenüber der zweckhaft-rationalen, auf Mißtrauen basierenden Haltung des dritten Standes gegenüber dem Staat, auf der die ganze Entwicklung des Verfassungsgedankens im 19. Jahrhundert beruht. Dieser Gegensatz zwischen der heroischen und der merkantilen Gesinnung ist gerade von den französischen Traditionalisten mit einer Präzision beschrieben worden, die stellenweise an die kritische Auseinandersetzung unserer modernsten Denker mit dem Kapitalismus gemahnt. Und abseits aller Theorie ist dieses Lebensgefühl noch lange lebendig geblieben, von dem ganz undogmatischen Portepeestandpunkt Bismarcks bis herab zu dem Treuverhältnis des preußischen Offiziers zu seinem obersten Kriegsherrn.

Obwohl diese Freiheitsidee einen der Kernpunkte der konservativen Staatslehre bildet, ist sie doch von der gegnerischen Kritik oft übersehen, oder wenigstens ungebührlich in den Hintergrund gedrängt worden. Den Anlaß dazu bot die Tatsache, daß die immer mehr um sich greifende demokratische Flut den Adel in stets steigendem Maße zur Verteidigung des reinen Autoritätsgedankens zwang, so daß bei den späteren französischen Traditionalisten, de Maistre und Bonald, die Idee der Ordnung den Begriff der Freiheit fast aufgesogen zu haben scheint. Denn gerade in Frankreich, wo die Aristokratie schon im 18. Jahrhundert weniger eine Gesinnungseinheit als vielmehr eine Klasse bildete, deren letzte Rechte die Revolution vernichtet hatte, würde jede Schwächung der königlichen Gewalt die Stellung des Adels noch prekärer gemacht haben. Trotzdem wird die Haltung des Konservativen gegenüber der Revolution von demselben Grundgefühl bestimmt, das seine Ablehnung des Despotismus kennzeichnet, nämlich dem Abscheu vor der natur-

widrigen Nivellierung, die die Verknechtung Aller durch Einen mit der Versklavung Aller durch Alle gemeinsam hat. Auch hier wiederum bildet die Antipathie des romantischen Künstlers gegenüber dem mißtrauischen Alles-selber-machen-wollen des Rationalisten eine Einheitsfront mit dem Standesbewußtsein des Edelmannes und der Gläubigkeit des Katholiken, die in der Revolution nicht ein Ereignis, sondern eine Epoche, d. h. nicht ein historisches, sondern ein metaphysisches Phänomen sehen. Die französische Revolution, die auf der individualistisch-rationalen Haltung der Aufklärung basiert, ist in de Maistres Augen die Verkörperung des Radikal-Bösen, ist das Werk des Satans. Und wiederum sind es die beiden unzertrennlichen Argumente der Dauer und der Schichtung, die der Konservatismus gegen die Revolution ins Feld führt. Scharf wird gegen Rousseau betont, daß die Gleichsetzung der Nation mit der Bevölkerung eines gegebenen Augenblicks jede Kontinuität auf politischem wie auf geistigem Gebiet zerstört. Denn wer kann dafür bürgen, (so argumentiert vor allem Montlosier), daß das Volk von morgen dasselbe will wie das Volk von heute? Und welchem Volkswillen schuldet der Einzelne im Konfliktsfalle Gehorsam? So wird das Leitmotiv der Romantik, ihr Streben nach Ein- und Ganzheit auf allen Gebieten, ihr Trachten, die Zufälligkeit der historischen Existenz durch eine Verankerung im Kosmischen zu überwinden, zum Bundesgenossen des aristokratischen Standesgefühls, für das Existieren gleichbedeutend ist mit Tradition-haben. Wie im Reich der Natur das Einzelexemplar vergeht, die Gattung hingegen weiterlebt, so wird auch in der Politik der individuelle Egoismus geläutert und paralysiert durch den Blick über Geburt und Tod hinaus. Dieses Gefühl, ein Glied in der Kette der Geschlechter zu sein, dieses eigentümliche halb bewußte, halb unbewußte Beruhen in Zeit und Raum, das gleichzeitig eine gesteigerte Verantwortung und doch auch wieder eine Beschwichtigung einschließt, ist aber in den Augen des Konservativen nicht auf den Adel beschränkt, wenn es auch dort seinen klarsten Ausdruck findet. Jeder Mensch, sei er nun Fürst oder Bettler, Edelmann oder Bauer, strebt danach, dem rinnenden Augenblick zu entfliehen, trachtet, durch die Zeit und in der Zeit unsterblich zu werden, zu überdauern in Kindern und Enkeln. Der Adel ist im ursprünglichen Konservatismus nichts In-sich-geschlossenes, ist keine Kaste, die sich argwöhnisch gegen jeden Draußenstehenden abgrenzt. Er ist vielmehr eine Gesinnungsgemeinschaft,

die sich beständig aus den aufstrebenden Elementen der Volkgemeinschaft ergänzt. Daher findet das Recht des Fürsten, einen Bürger in den Adelsstand zu erheben, seine natürliche Grenze darin, daß die ritterliche Gesinnung, die Fähigkeit zur Hingabe und Aufopferung unter den Menschen beschränkt ist. Nur wenigen ist es gegeben, einen überindividuellen Zeitraum ins Auge zu fassen und sich um der Zukunft willen Opfer aufzuerlegen. Nur wenigen eignet die adelige Tugend, die Montlosier als „die Kraft" definiert, „mit Hilfe der Vergangenheit und der Zukunft die Gegenwart zu gestalten". Diese wenigen sind die Edelleute, die den Forderungen des Augenblicks trotzen und im Bewußtsein, als Wahrer und Mehrer einer heroischen Überlieferung der Vergangenheit und der Zukunft gleichermaßen verpflichtet zu sein, dazu berufen sind, die Geschicke eines Staates, einer Nation zu leiten.

Bietet also der Konservatismus trotz seiner Zweifrontenstellung gegen Despotie und Revolution von den drei Grundwerten der Dauer, der Schichtung und der Freiheit aus das Bild einer durchaus originären in sich geschlossenen Einheit, so erfolgte die Auflösung der konservativen Gedankenwelt aus der Mischung organisch-natürlicher und transzendenter Elemente, mittels deren er diese Grundbegriffe zu rechtfertigen unternahm. Denn vom biologischen Standpunkt aus mußte er, im schärfsten Gegensatz zu der theoretisch pazifistischen Doktrin der Aufklärung, den Machtwillen als bewegendes Moment der Geschichte und damit zugleich seine Hauptausdrucksform, den Krieg, bejahen. Zugleich aber unternahm er es, diesen organischen Machtwillen dadurch zu sublimieren, daß er ihm in der Liebesgesinnung eine feste Grenze setzte. Die ideale Verwirklichung dieser Verbindung von Heroismus und Christentum sah die deutsche Romantik im mittelalterlichen Staat, dessen ständische Schichtung sie als den sozialen Ausdruck einer geistigen Werthierarchie deutete. „Der Staat", so kleidet Adam Müller diesen Gedanken ein, „ist allenthalben beides zugleich: ein liebreiches und ein streitendes Wesen." Erst diese Liebesgesinnung, die sich einerseits zeitlich als das Band zwischen den Generationen, andererseits räumlich als patriarchalische Gliederung der verschiedenen sozialen Sphären äußert, führt das von Natur Auseinanderstrebende zur „Symexistenz" zusammen. Und wie die Liebesgesinnung des Christen die sozialen Beziehungen innerhalb der Nation regelt, so soll sie nach dieser romantischen Anschauungsweise auch das Verhältnis der

Staaten untereinander durchdringen. Der europäische und der christliche Gedanke waren für die Romantiker identisch, und diese Gleichsetzung schwingt bis in Rankes Leitidee vom romanisch-germanischen Kulturkreis nach. Die christliche Universalkirche sollte den Streit der Nationen wo nicht schlichten, so doch in geregelte Bahnen lenken, eine Anschauung, die ihren realpolitischen Ausdruck in der Heiligen Allianz mit ihrem typisch romantischen, ganz unrömischen Katholizismus fand. Daß die gleiche Idee der Politik auf christlicher Grundlage auch vom protestantischen Standpunkt aus möglich war, beweist die Staatslehre des christlich-germanischen Kreises um Friedrich Wilhelm IV. und seines Theoretikers Stahl. Vom Standpunkt des gläubigen Katholiken aber mußte diese Identifikation natürlicher und göttlicher Gesetze von vorneherein Anstoß erregen. Daher sehen wir, daß die französischen Traditionalisten die politische und die religiöse Sphäre wohl formal parallelisieren, aber inhaltlich sauber voneinander trennen. Bei ihnen steht die Kirche als letzte objektive Instanz zwar regulativ über den Staaten, läßt aber das politische Leben in seiner Eigengesetzlichkeit völlig unangetastet. De Maistre und Bonald sahen deshalb im Kriege nichts, was der christlichen Liebesgesinnung widersprach, sondern schritten dogmatisch einwandfrei bis zur rein biologischen Verherrlichung der kriegerischen Begeisterung, bis zum schrankenlosen Bellizismus fort. Und diesen romanischen Standpunkt der reinlichen Trennung zwischen politischem Machtwillen und christlichem Liebesgebot teilt auch der Berner Patrizier Haller, der seine Staatslehre ausschließlich auf der natürlich-organischen Argumentation aufbaut und erst später die Bibel — d. h. in diesem Falle bezeichnenderweise das Alte Testament— „zu seiner eigenen Satisfaktion und gleichsam aus historischer Neugierde" nach Belegen für die Richtigkeit seiner Grundsätze durchforscht.

Weichen also in diesem Punkte schon im Anfangsstadium die Hauptvertreter des Konservatismus stark voneinander ab, so ist die Hauptkritik der romantischen Verschmelzung von biologischen und religiösen Elementen von der geschichtlichen Entwicklung selbst beigesteuert worden. Nach dem großen Aderlaß der napoleonischen Kriege senkte das Ruhebedürfnis der europäischen Völker die Wage zunächst nach der Seite Adam Müllers und Stahls. Dieser universalistische Idealismus mußte die Nationalitätsschwärmerei als „modernes Heidentum" ablehnen. Mit dem Augenblick aber, wo die gro-

ßen außenpolitischen Konfliktstoffe sich wieder fühlbar machten, beginnt auch der Zerfall des christlichen Konservatismus. Und zwar wird dieser Zerfall nicht nur von außen, sondern auch von innen her herbeigeführt, nämlich durch die schrittweise Abkehr der katholischen Kirche von dem monarchisch-aristokratischen Staatsideal, eine Abkehr, an der schließlich die Allianz zwischen Thron und Altar zerbrach. Mit dem Moment, wo die Kurie nach dem Verlust des Kirchenstaates die Konsequenzen aus ihrer veränderten Stellung zog und mit den politischen Mächten der Neuzeit einen Kompromißfrieden einging, der ihr die weitgehendste Ausnutzung aller technischen Hilfsmittel der modernen politischen Praxis sicherte, war das Schicksal des christlichen Konservatismus besiegelt. Der organische Machtgedanke löste sich aus der Verkettung mit der christlichen Liebesgesinnung, die einstigen Träger einer christlichen Politik verwandelten sich in die rücksichtslosen Verfechter der Machtidee. Der Gedanke des Volkes, der für den Romantiker den Inbegriff des heimlich-heiligen Wachsens des Kollektivgeistes darstellte, wich dem brutal biologischen Schlagwort der Rasse. Obwohl diese Entwicklung paneuropäischen Charakter trägt, tritt sie in Deutschland deshalb am schärfsten in Erscheinung, weil hier die politische Romantik es mit dem Gedanken der Zähmung des Machtwillens durch die christliche Liebesidee am ernstlichsten gemeint hatte. Im französischen Traditionalismus überwog von vorneherein die Scheidung beider Sphären, so daß Charles Maurras, der Theoretiker des nationalisme intrégal, die Gedankengänge de Maistres und Bonalds nur zu Ende zu führen brauchte, um zur einseitigen Verherrlichung des sacro egoismo in der Politik zu gelangen. Wenn er dabei seine Beweisführung auf Comte und Darwin einerseits und unter völliger Ausschaltung der Person und der Lehre Christi auf Ignatius von Loyola andererseits stützte, so war er seinen deutschen und englischen Gesinnungsgenossen an logischer Konsequenz nur überlegen. So strebten also nach kurzer Allianz die drei Elemente, die das Gesicht der konservativen Staatslehre bilden halfen: das ständisch-aristokratische, das kirchlich-religiöse und das literarisch-philosophische, kraft des ihnen innewohnenden Eigengewichts wieder auseinander. Das ursprüngliche Ideengebäude brach nicht nur in Stücke, sondern es wurde völlig auf den Kopf gestellt. Macht um der Macht willen erstrebt zu haben, nur dem individuellen Egoismus folgend und ohne Rücksicht auf die heiligen Bindungen der Natur

und die Gesetze der Religion, — das war es, was der romantische Konservatismus ursprünglich der Revolution zum Vorwurf gemacht hatte. Nun aber schwenkten die Enkel, der eigenen Art vergessend, in das Fahrwasser der Machtpolitik ein, und erhoben das Chaos zum unabänderlichen Naturgesetz.

## IV

Dieser Parallellismus, den die beiden Konservatismen wenigstens in ihren Hauptinhalten aufweisen, läßt es weiter nun nicht verwunderlich erscheinen, daß die deutschen Romantiker die Denkresultate der traditionalistischen Doktrin im weitesten Maße in sich aufnahmen. Nicht erst die preußischen Konservativen aus dem Kreis der Brüder Gerlach haben sich die geistvollen Formeln de Maistres zu eigen gemacht. Wir begegnen vielmehr seinem Einfluß schon bei Adam Müller, dem ersten Denker, der die romantische Mentalität auf die Probleme des politischen und des sozialen Lebens übertrug. Wenn nun trotz dieser Verwandtschaft der französische Traditionalismus im Gegensatz zur deutschen Romantik nicht den Keim zu einer geschichtlichen Erfassung der sozialen Phänomene in sich barg, wenn selbst solche Historiker, die, wie Taine, in der negativen Wertung der revolutionären Theorie und Praxis mit den Traditionalisten übereinstimmen, die Bundesgenossenschaft mit ihnen ausdrücklich ablehnen, so kann man den Grund hierfür nicht in dem Inhalt der traditionalistischen Doktrin suchen. Denn in den Denkresultaten besteht ja in den Hauptpunkten keinerlei Unterschied. Was die deutsche Romantik zum Mutterboden des Historismus machte und was den französischen Traditionalismus von einer wahrhaft geschichtlichen Erfassung der Wirklichkeit ausschloß, ist vielmehr die Art und Weise, wie die Romantiker und die Traditionalisten zu ihren Denkergebnissen gelangen.

Um diese Sonderstellung des Traditionalismus zu begreifen, muß man wiederum das Verhältnis zu seinem Gegner, dem Rationalismus, in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen und sich zugleich die ganz anders geartete Beziehung vergegenwärtigen, in der die deutsche Romantik zum Geist des 18. Jahrhunderts stand. Der deutsche Romantiker ist Irrationalist. Unter der Zwiespältigkeit der Aufgabe, gefühlte Inhalte auf begriffliche Formeln bringen zu müssen, hatte auch er zu leiden. Aber er war doch nicht entfernt so intim

mit dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts verkettet wie sein französischer Gesinnungsgenosse. Denn der deutschen Aufklärung war nicht nur eine politische Auswirkung großen Stils durch die Zeitverhältnisse versagt geblieben, sondern sie vermochte nicht einmal das allgemeine Bewußtsein der Epoche soweit zu durchdringen, daß sie alle gegenläufigen Strömungen wie Pietismus und Sentimentalismus überflutet hätte. Beinahe schon in den Anfangsstadien ihres Kampfes mit der kirchlichen Orthodoxie wurde sie durch den Humanitätsgedanken abgefangen. Der deutsche Romantiker befand sich also nicht einer normativ gewordenen, geschlossenen rationalistischen Ideenwelt gegenüber, mit der er sich Punkt für Punkt hätte auseinandersetzen müssen. Er konnte sein ursprüngliches irrationales Lebensgefühl stilistisch unbeeinflußt und in seiner eigenen Sprache entwickeln. Denn wenn er auch mit dem Sprachgut seiner Vorläufer arbeitete, so waren doch alle Ansätze zur Sprachnormierung, wie sie der Rationalismus unternommen hatte, an dem eigentümlich fließenden Charakter des deutschen Idioms kläglich gescheitert. Zwar erhob auch die deutsche Romantik schließlich den Kriegsruf: „die Wissenschaft muß umkehren!“, aber diese Wissenschaft war in dem allgemeinen Bewußtsein der Zeit keine absolut gültige Lebensmacht, und wo sie etwa doch eine Neigung verriet, sich zu dieser Rolle aufzuschwingen, da wurden derartige Bemühungen sogleich durch das Persönlichkeitsideal des Humanitätszeitalters abgedämpft.

Der französische Traditionalist hingegen sah sich im Rationalismus des 18. Jahrhunderts einer Macht gegenüber, die nicht nur in der Revolution den Versuch unternommen hatte, die letzten Konsequenzen ihrer Ideenrichtung zu realisieren, sondern die sich auch, gestützt auf den der französischen Sprache seit Richelieu innewohnenden Trieb zum Klassizismus, im esprit de finesse einen allgemein verbindlichen Denkstil geschaffen hatte. Die Protagonistenrolle, die ein Voltaire in der Genesis der revolutionären Ideen einnimmt, beruht viel weniger auf den Inhalten seiner Theorie, — denn diese sind im wesentlichen Übersetzungen englischen Gedankensgutes ins Französische, — als vielmehr auf der souveränen Handhabung jenes style analytique, der eine letzte Ausdrucksmöglichkeit der französischen Sprache darstellt. Wer nach Voltaire gutes Französisch schreiben wollte, mußte seinen Stil schon deshalb an ihm schulen, weil auch im 19. Jahrhundert die Rolle des Geschmackrichters in

den Händen der Salons lag. Daher ist der französische Traditionalist, sofern er seiner Theorie nicht von vorneherein alle Wirkungsmöglichkeiten abgraben wollte, nicht nur an die Revolution als politische Tatsache, sondern auch an das stilistische Faktum des esprit classique gebunden. Will er überhaupt fechten, so muß er sich des von seinem Gegner geschmiedeten geistigen Rüstzeugs bedienen. Er kann seine Gedanken nicht anders ausdrücken, als in der Form des rationalistischen Beweises, dessen Gültigkeit er ja gerade bestreitet. Er muß an die menschliche Vernunft appellieren, die er ob ihrer Schwäche und Beschränktheit verachtet. Die ganze Denkmethode der Aufklärung, ihre Neigung zur Abstraktion und zum „rapprochement", d. h. zum Aufstellen überraschender Gedankenverbindungen, muß er nachahmen, um sich überhaupt Gehör zu verschaffen. So schleppt er, wie der Sträfling die Fußkette, den verhaßten Gegner beständig mit sich herum.

Dadurch überspitzt sich nun aber die allgemeine Tragik der Irrationalität jeder konservativen Staatslehre zu der speziellen Diskrepanz zwischen dem ursprünglichen Lebensgefühl und der ihm von außen aufgenötigten Denkform. Dieses reaktive Verhalten der traditionalistischen Doktrin ist es, was ihr zuweilen den Stempel des Rabulistischen aufdrückt. Trotzdem wäre es ein Irrtum, Männer wie Bonald und de Maistre der bewußten Unwahrhaftigkeit zu bezichtigen. Ihr politisches Lebensgefühl ist durchaus echt. Der Eindruck des Unechten entsteht erst durch die paradoxe Art, wie sie es begrifflich zum Ausdruck bringen. Unter dieser Diskrepanz hat de Maistre selbst am meisten gelitten. Fast wie ein Kleistscher Held klagt dieses „génie à contrastes" nach der verscherzten Einheit von Instinkt und Vernunft. Ja, das Wissen um diesen inneren Zwiespalt ist bei ihm so klar, daß es uns einen deutlichen Einblick in den Mechanismus seines Denkens gestattet. Die Aufklärung hat in seinen Augen die intuitiven Wahrheiten in ihren Wurzeln erschüttert. Wohl ist Treue mehr als ein Rechenexempel. Aber der Rationalismus hat es dahin gebracht, daß die alte Anhänglichkeit an den Fürsten heute als ein romanhafter, aus der Mode gekommener Charakterzug erscheint. Darum ruft de Maistre seinen adeligen Standesgenossen zu: „Wisset, Royalisten zu sein! Was einst ein Instinkt war, ist heute eine Wissenschaft geworden." Wenn aber de Maistre davon träumte, den rationalistischen Sündenfall dadurch wieder ungeschehen zu machen, daß Wissen und Glauben das einstige Bündnis erneuerten,

so vermochte dieses lockend vorgespiegelte Endziel den Traditionalisten nicht aus dem Zwiespalt zu lösen, der ihn nötigte, sein irrationales Lebensgefühl durch den Filter des Rationalismus zu treiben.

Den Kampf gegen die Aufklärung und die Revolution mit dem gemeinsamen Endziel, die rationalistische Weltanschauung in ihren Wurzeln zu vernichten, hat nun jeder Einzelne unter den französischen Traditionalisten auf seine eigene Weise geführt. Spielte Chateaubriand die ästhetischen Werte des Christentums gegen den Unglauben aus, so suchte Bonald vor allem den Begriffsapparat der Aufklärung zu zerschlagen. An der Doktrin de Maistres gemessen, repräsentieren alle diese Theorien freilich nur Teilinhalte des traditionalistischen Denkens. Die eigentümliche Spitzenstellung de Maistres hat ihre Ursache darin, daß er einerseits den Angriff gegen die revolutionäre Ideenwelt auf der ganzen Front vortrug und andererseits für diesen Angriff die suggestive sprachliche Form fand. Erst diese beiden Merkmale stempeln ihn zum ebenbürtigen Gegenspieler und Antagonisten Voltaires. Aus diesem apologetischen Grundzug erklärt sich auch die Rolle, die im Denken der Traditionalisten die rein personale Kritik an den einzelnen Vertretern der Aufklärungsphilosophie einnimmt. Bei dem deutschen Romantiker wirken derartige Fehden, in denen er eine Figur aus dem gegnerischen Lager zur Zielscheibe seines Witzes wählt, als literarisches Federgefecht. Dem polemischen Temperament de Maistres schwebt jedoch auch dort eine bestimmte Person vor, wo er Allgemeinurteile fällt. Voltaire mit Voltaire zu bekämpfen, das ist sein Ziel. Daß er für diesen Kampf Mann gegen Mann den klassischen Ausdruck gefunden hat, stempelt ihn zum „Voltaire retourné". Das System de Maistres gleicht einem Gebäude, dessen Anlage und Linienführung dadurch bestimmt wird, daß es in jeder Einzelheit das genaue Gegenteil des Nachbarhauses darstellen soll und trotzdem, um überhaupt stehen zu können, der ständigen Anlehnung an das Nebenhaus bedarf.

Einem Architekten, der unter so erschwerenden Umständen arbeitet, wird man seine Gereiztheit gegen den Nebenbuhler, der ihn bei jedem Schritt in der Gestaltung seiner eigenen Ideen bindet, billigerweise nachsehen. Voltaire ist für de Maistre nicht Vergangenheit, sondern lebendigste Gegenwart, mit der ihn ein höchst merkwürdiges Doppelspiel von Angezogen- und Abgestoßenwerden verbindet. War doch der Hörerkreis de Maistres eben jener Adel, der die Ideen der Aufklärung begierig eingesogen und durch seinen Beifall die

modische Plattform geschaffen hatte, von der aus sich der Geist des 18. Jahrhunderts auswirkte. Die einzige Möglichkeit, diesen Götzen zu stürzen, lag also darin, ihm seine Denkmethoden abzulernen und in dieser stilistischen Maskerade das entgegengesetzte Lebensgefühl gleichsam als Kontrebande einzuschmuggeln. Damit aber wird Voltaire aus einem Phänomen der Außenwelt, zu dem man sich ablehnend oder zustimmend verhalten kann, zu einem internen Bestandteile des traditionalistischen Denkprozesses. Er stellt sich nicht nur zwischen den Propagandisten und seine Standesgenossen, sondern filzt sich gewissermaßen im Hirn des Theoretikers selbst ein, dessen gesamter Denkrhythmus sich dadurch zu einem Wechselstrom zwischen dem Einsaugen und Wiederausstoßen dieser feindlichen Ideenwelt gestaltet.

Dieser dauernde Zwang, sich immer nur indirekt äußern zu können, macht de Maistre zu einem Schriftsteller, der dazu verdammt scheint, seine sämtlichen Werke in der Form der oratio obliqua abzufassen. Der ganze Denkprozeß, kraft dessen er sein Lebensgefühl zu einem System kristallisiert, führt unter dem kaudinischen Joch des esprit de finesse hindurch. Dieser ständige Wechsel zwischen formaler Beugung und inhaltlichem Aufbegehren muß aber mit Notwendigkeit die Stoßkraft seiner Gedanken abschwächen. Die Aufmerksamkeit des Lesers wird in ganz ungebührlicher Weise auf den Denkprozeß anstatt auf das Denkresultat konzentriert. Welch ein Unterschied zwischen dem Kämpfertum eines de Maistre und eines Voltaire, aber auch eines französischen Traditionalisten und eines deutschen Romantikers! Freilich konnte der letztere leicht duldsam sein, weil er auf seinem Wege keinen Gegner fand, dessen Sprachgewalt ihm eine widerwillige Jüngerschaft aufnötigte. In diesem Gegensatz liegen die letzten Unterschiede zwischen Romantik und Traditionalismus begründet. Wohl weist auch die deutsche Romantik den von der Aufklärung unternommenen Lösungsversuch des Kulturproblems als unzulänglich von der Hand, aber sie bezieht selbst den Feind noch in den Kreis ihres Allesverstehens ein. Von einer solchen Toleranz weiß der französische Traditionalist nichts. Seine Aktivität macht ihn von vorneherein zum Parteigänger. Er will gar nicht historisch verstehen, sondern begnügt sich damit, einfach auf die Vergangenheit als den Idealzustand zurückzugreifen mit einem ungeschichtlichen Fanatismus, der dem starren Dogmatismus der Aufklärung nicht nachsteht.

Wenn nun der französische Traditionalismus sich mit der deutschen Romantik an geschichtlicher Weite nicht messen kann, so hat er vor ihr doch die größere formale Präzision voraus, die mit seiner ausschließlich reaktiven Grundhaltung gegeben ist. Was de Maistre zum Klassiker des Traditionalismus stempelt, ist eben diese Art, den rationalistischen Gegner zu bekämpfen. Da er die Diskrepanz zwischen seinem politischen Lebensgefühl und der überlieferten Terminologie nicht einfach abschütteln konnte, so bejaht er sie kurzerhand und gewinnt aus diesem antithetischen Aufbau seiner Doktrin ein künstlerisches Stilmittel von feinstem ästhetischen Reiz. Oder um es anschaulicher auszudrücken: de Maistre entfaltet zunächst die rationalistische These bis in ihre letzten Folgerungen, um dann im Besitz des für sein Lebensgefühl absurden Endresultats gleichsam eine Kehrtwendung zu vollziehen und rückwärtsblickend das Glied der Argumentationskette aufzusuchen, an dem er solange feilen und biegen kann, bis sie schließlich doch in das gewünschte Denkergebnis einmündet. Das ganze Verfahren, das teils völlig bewußt gehandhabt, teils nur flüchtig angedeutet wird, hat formal eine gewisse Ähnlichkeit mit der Denktechnik Bergsons. Wie dieser seine Philosophie auf der Antithese von Kontinuität und Zerlegung aufbaut, so geht de Maistre von dem Gegensatz zwischen apriorischem Denken und historischer Erfahrung aus, einer Antinomie, die er in dem Begriff der „Metapolitik“ verkörpert zu sehen glaubt. Alle seine Argumentationen sind also latente Dialoge, die einen fiktiven Gegner voraussetzen. Die gegnerische Doktrin ist jedoch lediglich dazu da, um widerlegt zu werden. Das ganze Verfahren hat eine starke Ähnlichkeit mit einem Florettgefecht, dessen eigentümlich prickelnder Reiz darin liegt, daß Problemstellung und Art der Beweisführung dem Arsenal des Gegners entnommen sind, der naive Leser also notwendig auf die „banale“ rationalistische Lösung hingedrängt wird. Will man diese Argumentationskunst mit einem ästhetischen Etikett versehen, so könne man sie vielleicht am ehesten als „novellistisch“ bezeichnen. Mit dem Novellisten teilt de Maistre die Neigung, schon im Titel eine contradictio in adjecto anzubringen. So wirkt z. B. auf den französischen Leser die Wortverbindung „principe générateur“ genau so Spannung erregend, wie auf uns etwa der Titel „Die Hochzeit des Mönchs“. Das paradoxale Element liegt in der Doppeldeutigkeit des Begriffs „principe“, das sowohl „Grundsatz“ wie „Ursprung“ bedeuten kann. Dem Aristokraten, der das Werk zur

Hand nimmt und dessen Denken an der Aufklärung geschult ist, fällt naturgemäß zuerst die rationalistische Deutung ein und schwingt auch bei der weiteren Lektüre beständig im Unterbewußtsein mit. Wenn nun schon die Verkoppelung der Begriffe „schöpferisch" und „Grundsatz" einen logischen Widersinn darstellen, so wird dieser Widerspruch grotesk, sobald der Autor am Schluß seiner Deduktion als „principe générateur" — Gott vorstellt. Für derartige zu Oxymoren verdichtete Antithesen hat de Maistre überhaupt eine besondere Vorliebe. Die berühmteste Formel dieser Art ist die der „legitimen Usurpation".

In der gleichen Denktechnik wurzeln auch de Maistres berühmte ne-que-Definitionen, mittels deren er den gefährlichsten Lieblingsthesen der Revolution die Giftzähne ausbricht. Welchem guten Royalisten und Anhänger des Lilienbanners jagt nicht das Wort „Demokratie" ein kaltes Frösteln durch das Rückgrat? Nun, de Maistre kuriert diesen Schauer. Denn Demokratie ist „nur" eine Wahlaristokratie. Alle diese Definitionen sind verkappte rhetorische Fragen, wo in die Spanne zwischen Problemstellung und Lösung die ganze Angst des aristokratischen Lesers hineingepreßt ist, der ein aufgeklärtes Resultat erwarten muß, und hörbar aufatmet, sobald er die kaum noch erhoffte seinem Lebensgefühl entsprechende Antwort in Händen hält. Das tritt noch deutlicher in Erscheinung, wenn de Maistre seine Beweisführung tatsächlich in Frage und Antwort teilt. Eine der gefährlichsten Problemstellungen für den Traditionalisten war z. B. die Frage nach dem Wesen des Volkes. De Maistre stellt sie und zwar in einer Form, welche die revolutionäre Antwort geradezu herausfordert: „Qu'est-ce que le peuple dans la démocratie?" Man fühlt förmlich, wie sich auf den verängstigten Leser wie ein schwerer Alpdruck die verhaßte Idee der Volkssouveränität herabsenkt. Plötzlich aber werden die revolutionären Trompetenstöße von der Antwort zum Schweigen gebracht: „un nom, un être moral". Mit einer eleganten Volte hat sich de Maistre in das 17. Jahrhundert zurückgerettet und stellt sich als Schüler Bossuets vor.

Das Spiel ist immer das gleiche. De Maistre äfft den Gegner, indem er sich durch die Art der Problemstellung eine scheinbare Blöße gibt. Fällt aber der Feind auf die Finte herein, und stößt triumphierend zu, dann schlägt er ihm mit einer raschen Bewegung das Rapier aus der Hand. Das Charakteristische an dieser

Kampfesweise de Maistres ist also nicht, was er sagt, sondern wie er es sagt. Mag er sich als Schüler Bossuets oder als Kirchenvater vermummen, seine eigentümliche Leistung bleibt die Art, wie er das übernommene Gut verwertet. So steht z. B. seine Rechtfertigung des Ablasses im vollen Einklang mit dem kirchlichen Dogma. Trotzdem würde ein Bossuet die Formel, daß der Ablaß „nur" eine verminderte Erlösung sei, niemals geprägt haben. Denn diese Formel setzt einen Leserkreis voraus, dem das Wort „Erlösung" noch irgendwie vertraut und teuer ist, in dem aber der Begriff „Ablaß" einen leisen Widerwillen auslöst. Man tut de Maistre menschlich vielleicht Unrecht, wenn man ihm bewußt das Ziel unterschiebt, der Salonapologet des Royalismus und des Katholizismus zu werden. Aber selbst der schrankenloseste Bewunderer dieser Formulierungen wird sich eingestehen müssen, daß sie, wenigstens auf dem Gebiet der religiösen Probleme, einen peinlichen Eindruck hinterlassen. Diese beständige Bezogenheit des Denkens auf den Gegner gibt der Begriffsbildung des Traditionalismus etwas Zwitterhaftes, etwas in sich Widerspruchsvolles. Wer die merkantile Gesinnung verhöhnt, kann zur Beurteilung der französischen Monarchie nicht gut das Rechenexempel vorschlagen, daß man die Tugenden und Laster sämtlicher französischen Könige addieren und die Summe durch sechsundsechzig teilen müsse, um zu dem Ergebnis des — Durchschnittskönigs zu gelangen. Gerade an derartigen Begriffen, wie „Durchschnittskönig" oder dem in einem anderen Zusammenhang auftauchenden „Durchschnittsglück" wird deutlich, daß de Maistre den Zentralbegriff der traditionalistischen Gedankenwelt, die in der Grundkonzeption durchaus irrational gedachte Dauer, doch ins Rationalistische umbiegt. Bei derartigen Problemstellungen wendet sich der Vorwurf des Mechanischen, den de Maistre gegen die Revolutionäre erhebt, gegen ihn selbst und erstickt die gefühlsmäßige Grundantinomie, die Revolte des Aristokraten gegen das Bürgertum. Mit dieser Art zu argumentieren, kann man wohl blenden, nicht aber überzeugen. So blieb der Traditionalismus die esoterische Lehre einer vom Gros der Nation abgedrängten Kaste und mußte sich damit begnügen, Schon-Bekehrten zu predigen. Wenn de Maistre den Fortschrittsgedanken des 18. Jahrhunderts als banale Hypothese lächerlich machte und den Verfechtern dieser Idee Oberflächlichkeit und Geschmacklosigkeit vorwarf, so blieb seine Wirkung auf die rechtsradikalen Ultras beschränkt. In diesen Kreisen hat er dann

allerdings durch die stilgerechte Selbstverständlichkeit seines Vortrags bestimmte Grundhaltungen, wie die illusionslose Menschenverachtung des Diplomaten und die staatsmännische Deutung des Dogmas von der Erbsünde, wieder allgemeinverbindlich gemacht. Ob de Maistre von dieser Wirkung seiner Theorie erbaut war, ist zum mindesten zweifelhaft. Schärfer als irgendwo sonst tritt hier die typische Tragik des Konservatismus in Erscheinung, die darin liegt, daß sich das von Haus aus irrationale konservative Denken in dem Netz eines sterilen Antirationalismus verfängt, daß also der Gesinnungsunterschied zum Richtungsunterschied verflacht. Es bleibt in gewisser Weise doch bezeichnend, daß Maurras die Doktrin de Maistres so leicht von ihrem weltanschaulichen Hintergrund ablösen und auf den Acker seines glaubenslosen Katholizismus verpflanzen konnte. Selbst wenn man die subjektive Ehrlichkeit de Maistres nicht bezweifelt, haftet den Inhalten seiner Theorie ein eigentümlich dubioser Zug an, der den Leser erkältet.

Es war notwendig, diese Denktechnik einer so eingehenden Betrachtung zu unterziehen, weil sie zumeist über der Darstellung der Denkinhalte vernachlässigt wird. Nur dadurch erklärt es sich, daß man überhaupt, verführt durch die Gleichheit der Denkresultate, die politische Romantik Deutschlands und den französischen Traditionalismus in einem Atem nennt. Was Traditionalisten und Romantiker scheidet, ist nicht nur der Primat, den das aristokratische Element in dem politischen Lebensgefühl der letzteren einnimmt. Denn dieser Primat müßte ja ihrem Verhältnis zu Königtum und Kirche das Gepräge unmittelbarster Erlebtheit geben. In Wirklichkeit aber ist gerade das Entgegengesetzte der Fall. Die Romantik bedeutet den Anbruch eines neuen Lebensgefühls, während der Traditionalismus nicht über die Rolle eines prophète du passé hinauswuchs. Mitbestimmend für dieses Versagen war dabei wohl auch das soziologische Element. Man vergleiche nur die Rolle, welche der preußische und der österreichische Adel von 1815 bis 1870 in der Geschichte ihrer Länder gespielt haben, mit dem geringen Einfluß, den die französische Aristokratie in demselben Zeitraum auf den Gang der geistigen und politischen Entwicklung hatte. Die große Revolution hatte den Sieg des tiers état gezeitigt, und dieses Ergebnis erfuhr durch das 19. Jahrhundert trotz des bourbonischen Restaurationsversuches nur eine eklatante Bestätigung. Das Programm des Traditionalismus, „das Überfluten der Bourgeoisie einzudäm-

men“, kam um hundert Jahre zu spät. Diese Staatslehre war bereits antiquiert, ehe sie zu begrifflicher Schärfe gedieh, da sich der französische Traditionalist von vorneherein einer sozialen Wirklichkeit gegenübersah, die ihm zutiefst fremd war, und die er doch durch keine Negation auszulöschen vermochte. Seine Autochthonie in dem Kulturkreise, dessen Interessen er verteidigte, hätte ihm bei Gleichheit der sozialen Verhältnisse einen Vorsprung vor der nur literarischen Position des deutschen Romantikers sichern müssen. So aber schlug dieser Umstand gerade zu seinem Nachteil aus. Mochten die romantischen Ideen ihrem Ursprung nach rein literarisch konzipiert sein, so standen ihnen doch bedeutende ständische Reste als fest in sich begründete Wirklichkeit zur Seite, die fähig waren, sie aufzugreifen und für ihre Zwecke auszuwerten. Daher hat die deutsche Romantik das gesamte Geistesleben des 19. Jahrhunderts befruchtet und mitgestaltet. Der französische Traditionalist hingegen focht von Anfang an für eine verlorene Sache. Der Adel, an den er seine Worte richtete, existierte nicht mehr. Deshalb haftet seiner Doktrin trotz des Vorzugs der ungleich schärferen Formulierung, den sie vor der deutschen Romantik voraus hat, ein Hauch von Donquichoterie an. Als „féodalité du XIX. siècle“ hat ein durchaus nicht übelwollender Spötter ihre Lehre bezeichnet. Die Verfechter der Zeit als des Hauptkriteriums für den Wert jeder politischen und sozialen Institution kämpften selbst einen erbitterten Kampf gegen die Flügel der Windmühle „Zeit“ und verdammten damit ihr ganzes Denken zur Sterilität.

Damit ist schon ausgesprochen, daß der Gegensatz zwischen Romantik und Traditionalismus in eine Sphäre hinabreicht, die mit den Motiven des sozialen Milieus nicht erschöpfend umschrieben werden kann. Der Gegensatz zwischen beiden Lebensgefühlen beruht nicht auf dem Inhalt ihres Denkens, sondern auf der vor aller begrifflichen Formulierung liegenden seelischen Einstellung zur Gesamtheit der politischen Phänomene. Erst der radikale Bruch mit der Vergangenheit, wie ihn die Revolution wenigstens intentionell vollzog, erhob das traditionalistische Lebensgefühl in die Sphäre der Bewußtheit. Die untrennbare Einheit zwischen Rationalismus und Revolution bildet das Grundaxiom der traditionalistischen Doktrin, wobei die Revolution, d. h. also ein äußeres Ereignis, das eigentlich auslösende Erlebnis darstellt, von dem aus der Traditionalist seine Theorie entwickelt. Diese Gebundenheit an eine historische

Tatsache gibt dem Traditionalismus eine eigentümliche Borniertheit. Selbst de Maistres Versuch einer umfassenden weltanschaulichen Begründung wirkt stark beengt. Zwar ist auch die deutsche Romantik aus einem Gefühl des Gegensatzes zur Wirklichkeit erwachsen. Aber dieser Gegensatz ist weit universaler. Der Gegner, den sich die deutsche Romantik wählte, ist nicht der Jakobiner, nicht der Protestant, sondern der Philister, der Nützlichkeitsmensch. Wenn der Traditionalist und der Romantiker vom Bourgeois sprechen, — der Ausdruck ist beiden zwar fremd, umschreibt jedoch das Problem am schärfsten, — so meinen sie tatsächlich etwas ganz Verschiedenes. Bei dem Traditionalisten ist die Triebfeder ein sozialer Haß gegen den roturier, der ihn seiner Prärogativen beraubt hat. Der romantische Haß hingegen ist geistiger Art. Er ist nicht eine ungeschichtliche und letzten Endes geschichtsfeindliche Antipathie gegen den siegreichen tiers état, sondern die Abneigung des Künstlers gegen den unschöpferischen Menschen.

Diese Verengung des Kampffeldes vom geistigen auf das nur soziale Gebiet erst macht den Traditionalisten zum eigentlichen Reaktionär mit all der Begrenztheit des Gesichtskreises, die diesem Typus anzuhaften pflegt. Sie nimmt selbst der Scheinuniversalität eines de Maistre die weltanschauliche Weite, die den Reiz der deutschen Romantik ausmacht. Wohl spielt dabei der Umstand eine Rolle, daß die französische Revolution für den Traditionalisten in erster Linie ein innerpolitisches Ereignis ist, für den deutschen Romantiker dagegen ein Geschehnis darstellt, das außerhalb der deutschen Grenzen seine Wurzeln hatte und dieselben erst in seinen weiteren Auswirkungen überflutete. Trotzdem kann man die Verschiedenheit der geistigen Haltung nicht einfach als eine Folge des Unterschieds der nationalen Bedingtheit ansprechen, sondern muß ihre letzen Ursachen in der abweichenden Mentalität beider geistigen Strömungen suchen. Die deutsche Romantik ist von Hause aus eine revolutionäre Bewegung. Erst im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung schlug der übersteigerte Ichkult in die Entdeckung des Gemeinbewußtseins um, kristallisierten sich aus dem romantischen Subjektivismus jene Ideen heraus, die wir als restaurativ bezeichnen. Mit anderen Worten: der deutsche Romantiker kommt aus dem Erlebnis der eigenen seelischen Zerrissenheit, d. h. von innen her, zu dem Bedürfnis der Anlehnung an objektive überpersönliche Mächte. Der französische Traditionalist deduziert von außen her,

aus dem Mitansehen der sozialen Zersetzung durch die revolutionäre Theorie und Praxis, die Notwendigkeit einer über alle subjektive Willkür erhabenen Norm und einer auf sie begründeten, wesentlich politischen Restauration. Der Traditionalismus ist deshalb seinem Kerne nach von Anfang an Fronde, d. h. Negation selbst dort, wo er scheinbar den Anspruch auf Affirmation erhebt. Die Federgefechte der beiden Schlegel gegen die Berliner Aufklärung wirken als Teilerscheinungen. Ein jugendfrisches Weltgefühl setzt sich hier wie zum Zeitvertreib mit einer alten überlebten Weltanschauung auseinander. Vielleicht hätte die deutsche Romantik ohne die Existenz des deutschen Rationalismus in mancher Hinsicht andere Formen angenommen. Als Ganzes betrachtet ist sie jedoch ein durchaus eigenwüchsiges, geistiges Gebilde, nicht aber eine Reaktion. Die traditionalistische Doktrin dagegen ist ohne Voltaire schlechterdings unvorstellbar. Sie zieht ihre Lebenskraft aus dem Widerspruch, ist ihrer ganzen Tendenz nach apologetisch-defensiv. Anstatt sich zu öffnen, grenzt sie sich ab. Wie dieser Abschluß immer ängstlicher, immer hermetischer wird, kann man deutlich am modernen französischen Konservatismus verfolgen. Wenn heute Daudet und Maurras die revolutionäre Ideenwelt mit dem Stichwort des „Germanismus" zu ächten versuchen, so ersetzen sie nur die dogmatische Kennzeichnung, die ihr de Maistre mit dem Begriff „satanisch" anheftete, durch ein zugkräftigeres Schlagwort. Beide Male herrscht dieselbe Tendenz, sich vor der Befleckung durch das Fremde zu hüten.

Von den zwei Arten der Intelligenz, sich fremde Ideen aneignen und eigene folgerichtig ausbauen zu können, verfügt der Romantiker über die erstere. Weil er sich hinzugeben vermochte, schlug er eine Bresche in die rationalistische Festung und zog durch diese Bresche in die bunte Wunderwelt der Geschichte ein. Erst im Erlahmen ward er Reaktionär. Der Traditionalist dagegen bekämpfte die Aufklärung, indem er eine ebenso dogmatische, ebenso starre Gegenfestung auftürmte. Mit Unrecht beruft er sich auf die Dauer, auf das organische Leben. Denn seinem Zeitbegriff fehlt gerade die Wandelbarkeit und Beweglichkeit, die das geschichtliche Leben kennzeichnen. Seiner Dogmengläubigkeit mangelt der Glaube, mangelt das Vertrauen in die lebendige Entwicklung. Er verherrlicht letzten Endes nicht die Dauer, sondern die Vergangenheit. So tritt Dogma gegen Dogma in die Schranke. Will man den Gegensatz auf eine überspitzte Formel bringen, so kann man sagen: der Roman-

tiker ist Mutmensch. Er öffnet sich, gibt sich hin. Der Traditionalist ist Furchtmensch. Er verschanzt sich, schließt sich ab. In voller Schärfe gilt diese Antithese freilich nur für die Anfangszeit der deutschen Romantik und für die Spätzeit des französischen Traditionalismus. Aber die Entwicklung des letzteren unter den Händen eines Maurras und in gewisser Hinsicht auch eines Barrès und eines Bourget liegt keimhaft doch schon in der Doktrin de Maistres und Bonalds verborgen. Auch sie sind bereits Lobredner der Vergangenheit, sind „les morts qui parlent", gläubig aus Unglauben.

# DIE RUSSISCHE STAATSIDEE UND DER BOLSCHEWISMUS

VON

DR. ILJA BRITAN (MOSKAU)

Qu'est-ce que la Russie? Quelle est sa raison d'être, sa loi historique? D'où vient elle? Où va-t-elle? Que représente-t-elle? Le monde, il est vrai, lui a fait une place au soleil; mais la philosophie de l'histoire n'a pas encore daigné lui en assigner une. Th. Tjutschew.

Die Staatsidee eines gegebenen Volkes[1] phänomenologisch zergliedern zu wollen, ist an und für sich ein heikles Beginnen. Stellt doch ein jedes Volk stets etwas einmaliges dar, einen von allen anderen Organismen dieser Kategorie von Grund aus verschiedenen ethisch-psychischen Organismus höherer Ordnung, ein Gebilde sui generis mit eigenem Schicksal und eigener Bestimmung, das sich im Gesamtverlauf des kosmischen Prozesses nie und nirgends wiederholt. Ebendeshalb sind ja auch, so seltsam das klingen mag, die ein-

Übersetzt von Harald v. Hoerschelmann, München.

[1] Die vorliegende Arbeit erhebt nicht den Anspruch, etwas wesentlich neues über Russland zu sagen, dafür fehlen dem Verfasser schon äusserlich die notwendigsten Hilfsmittel. Fern von der Heimat, hatte er beim besten Willen nicht die Möglichkeit, das reiche vorhandene Material zu den hier behandelten Problemen auszuschöpfen oder auch nur flüchtig zu streifen. Sogar auf notwendige Zitate und Quellennachweise musste er, mitunter zum Schaden der Arbeit, zu seinem Bedauern verzichten. So wurde denn die Aufgabe im wesentlichen eine methodologische: die Methode galt es aufzuzeigen, nach welcher bei phänomenologischen Untersuchungen über die geistigen Wirklichkeiten des Russentums überhaupt wie über sein staatliches Leben und seine staatlichen Ideale im besonderen vorgegangen werden muss. Den Weg galt es anzudeuten (wie ja auch das Wort Methode von ὁδός, der Weg, abgeleitet ist), den der künftige Forscher zu gehen haben wird, wenn er Irrtümer und grobe Fehler prinzipieller Art vermeiden und, auf dem Boden der Tatsachen fussend, durch intuitive Versenkung in die empirischen Gegebenheiten deren Wesen aufdecken und so der Wahrheit näherkommen will.

zelnen Völker als solche der beste Beweis für die Richtigkeit der die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der historischen Phänomene so nachdrücklich betonenden Windelband-Rickertschen Theorie.

Ein solcher Standpunkt bedeutet natürlich keineswegs eine Absage an die, richtig verstandene, Philosophie der Geschichte, sondern es wird damit lediglich der Stab gebrochen über die ebenso kindischen wie vergeblichen Versuche des orthodoxen Positivismus aller Schattierungen, das Weltgeschehen dadurch zu vereinfachen, daß man dasselbe unter künstlich ausgeklügelte imaginäre Gesetze zwängt. Im Gegenteil: gerade die Preisgabe einer allgemeinen Planmäßigkeit des kosmischen Geschehens im ganzen wie im einzelnen, gerade die Ausmerzung eines im strengen Sinne teleologischen Prinzips und dessen Ersetzung durch einen pseudo-wissenschaftlichen soziologischen Atomismus, der die allem historischen Geschehen immanente morphologische Gesetzmäßigkeit besonderer Art, seine besondere Typik, den einzigartigen Zusammenhang seiner Phänomene übersieht — gerade das würde der Geschichte als einer Wissenschaft vom Wirklichen den Todesstoß versetzen, indem es das menschliche Leben zu einer Art Harlekinade ohne Regie degradiert und, im Namen des entthronten Logos und des historisch Sinnlosen, das Chaos in Permanenz erklärt. Und auch die Phänomenologie als Methode (und sie ist und darf nichts anderes sein wollen als Methode, weil sonst die Husserlsche „Wesensschau" zu einem Versuch mit untauglichen Mitteln würde!) würde zu einem unfruchtbaren Spiel mit Abstraktionen und Symbolen herabsinken, wenn nicht das scharfe Messer der Analyse das Besondere aus den allgemeinen historischen Phänomenen herausschälte und gleichzeitig, wenn auch sub specie aeternitatis, die philosophische Synthese diese historischen Monaden wiederum zu einer stählernen Kette zusammenschweißte.

Je einzigartiger, je individueller nun die Seele eines Volkes ist, um so schwieriger wird naturgemäß auch die phänomenologische Analyse seiner Staatlichkeit sich gestalten. Weshalb denn auch kaum ein anderes Land, kaum ein anderes Volkstum so verwickelte und schwierige Probleme darbietet wie eben Rußland und das russische Volkstum. Der beliebte, allzu schablonenmäßige Vergleich Rußlands mit der östlichen Sphinx kann zur Lösung der hier verborgenen Rätsel wenig beitragen, schon weil nicht jedermann die Gabe des Ödipus besitzt. Ein treffenderes Symbol schon für das zur Hälfte nach Osten, zur anderen Hälfte nach Westen gewandte „Antlitz Ruß-

lands" wäre, wenn auch nicht in jenem römischen Sinne, der Kopf des Janus. Obwohl auch hier der eigentliche Osten Rußland als wesensfremdes Ausland betrachtet, während wiederum der Westen die Grenze zwischen Europa und Asien, wenn auch nicht im geographischen, so doch in einem eigentlicheren und tieferen Sinne, schon bei den ersten russischen Grenzstationen zu ziehen sich beeilt. Was ist richtig? Zweifellos sind dieser „Osten" und dieser „Westen", die da gegeneinander anstürmen, keineswegs tote schematische Abstraktionen, sondern höchst lebendige Realitäten, geistige Pole und Kraftzentren des historischen Geschehens. Zweifellos: der „Zug nach Osten", der „Zug nach Westen" — sie sind mehr als gelehrte Arbeitshypothesen, sind der Schlüssel zum Verständnis ganzer großer Epochen der Weltdynamik.

Deshalb würde auch die Zurechnung Rußlands entweder zum Osten oder zum Westen, zu Asien oder zu Europa jedenfalls etwas wesentliches über seine tatsächliche Bestimmung, sein Schicksal und seinen Platz in der Geschichte aussagen und durchaus mehr sein als ein bloßes Wortspiel im Sinne Th. Lessings.

Schon M. Gorki, in dessen philosophischen Expektorationen die erstaunliche weltanschauliche Primitivität dieses auf künstlerischem Gebiet so hervorragend begabten Erzählers besonders kraß in die Augen fällt, hat seinerzeit mit der These von den „Zwei Seelen" seines Volkes (der europäischen und der asiatischen) Aufsehen erregt, obwohl es in Wahrheit nur der Zwiespalt in Gorkis eigener Seele war, der ihm den Blick für die Wirklichkeit trübte. Heute wiederum grassiert unter den russischen Emigranten das Schlagwort „Eurasien"[1], das die monistische und die dualistische Auffassung der russischen Seele in einer neuartigen Synthese zusammenfassen und gleichzeitig die europäischen wie die asiatischen Züge im „Antlitz Rußlands" umgreifen soll.

Indessen ebenso wie die dualistische Auffassung die organische Unmöglichkeit einer Symbiose zweier wesensverschiedener „Seelen" in einem und demselben Volke übersieht, ebenso übersieht andererseits jene zweite Auffassung die Tatsache, daß in einem solchen Falle die Summierung zweier Summanden a und b nicht mehr bloß eine mathematische Summe darstellt, sondern bereits etwas drittes neuartiges umschließt, eine Potenz, die in den einzelnen Summanden

[1] Eine künstliche (ebenso künstlich wie die zugrundeliegende Theorie!) Wortbildung aus „Europa" und „Asien".

ebensowenig enthalten zu sein braucht, wie etwa in den Wasserstoff- und Sauerstoffatomen vor deren Vereinigung schon Wasser enthalten ist. Und auch ganz abgesehen hiervon geht in diesem Falle die lebendige Summe jedenfalls den einzelnen Summanden voran, weshalb die nachträgliche Zerspaltung in Summanden zum intuitiven Verständnis der Summe in ihrer individuellen organischen Besonderheit nicht viel beitragen kann. Gewiß, in Rußland ist der Osten und der Westen, aber es selbst ist keines von beiden, sondern ein Organismus für sich, der, jenen beiden verwandt, aber identisch nur mit sich selbst, durch den Willen der Vorsehung an die Grenze zweier Welten gestellt ist. Diese Wahrheit sollte sich immer vor Augen halten, wer etwas vom russischen Wesen begreifen will. Denn wenn dieselbe auch als rein negatives Urteil zunächst keine positiven Erkenntnisdaten liefert, so bewahrt sie doch jedenfalls den Betrachter vor schädlichem Schematismus, vorgefaßten Meinungen, voreiligen Analogien und jener petitio principii, deren sich auch die bedeutendsten zeitgenössischen Forscher gelegentlich schuldig gemacht haben.

Wo aber sind in solchem Falle die positiven Daten, wo die Quellen zu suchen, die uns nun wirklich das Verständnis für das Antlitz und die Seele Rußlands zu öffnen vermögen? Wie fassen wir jenes reale lebendige Etwas, das wir in seinem konkreten materiellen Dasein wie in seinen symbolischen Äußerungen unter dem Namen „Rußland“ begreifen?

Die Antwort liegt nahe: wo anders sollten jene Quellen fließen, wenn nicht in der russischen Geschichte, deren gründliches Studium uns, so scheint es, das Rätsel ein für allemal lösen, die beiden Gesichter des Janus restlos enthüllen wird?

Doch ach, so naheliegend die Antwort, so unbefriedigend ist sie, denn was sich dahinter versteckt, ist der gefährlichste Feind aller Wesensschau — der circulus vitiosus! In der Tat: das ganze Gebäude der historischen Daten bleibt ein Haufen toter Steine, solange wir nicht imstande sind, an dasselbe bereits mit dem vollen Verständnis für die Ideen und geistigen Wesenheiten heranzutreten, deren materieller Ausdruck in Raum und Zeit eben jene Daten waren. Was sollten wir zum Beispiel aus der historischen Geographie noch lernen können, nachdem die ebenso oberflächliche wie utopistische Theorie von der Allgewalt des sozialen Milieus, das nach der Meinung nicht nicht nur der Buckle und Taine, sondern am Ende auch des Marxismus aus sich heraus — nach Art des Hegelschen „Geistes“, nur sehr

viel schlechter — die Dialektik des Weltprozesses vorwärtstreiben sollte, gottlob so gründlich Bankerott gemacht hat? Oder: was könnten alle Chroniken, Inschriften, Gesetzessammlungen und selbst wahrheitsgetreuen Memoiren (wenn es solche überhaupt gibt) uns lehren, wenn wir dabei nicht schon vorher ein zwar nur allgemeines, aber doch einigermaßen in die Tiefe gehendes Verständnis für die lebendige Seele mitbringen, die wir aus jenem Wust von Tatsachen erschließen wollen?

Damit soll selbstverständlich nichts gegen das Studium der Geschichte als solcher gesagt sein, und wir selbst werden im folgenden einen kurzen Abriß derselben in den uns interessierenden Perioden betrachten müssen. Aber das entbindet uns nicht davon, zuvor etwas anderes wichtiges, sehr wichtiges zu erraten oder wie immer zu erschauen, ohne das uns jenes große Buch der Völker in Ewigkeit ein Buch mit sieben Siegeln bleibt.

Diejenigen Historiker, die endlich mit der hergebrachten Unterschätzung von Religion, Philosophie und Kunst als Wegweiser ihrer Wissenschaft gebrochen haben, haben ganz richtig erkannt, daß vielmehr gerade hier die eigentlichen Quellen für das Verständnis der Menschheitsentwicklung fließen. Denn die Geschichte ist und bleibt nun einmal, wenn man das Wort Wissenschaft überhaupt ernst nimmt, eine Wissenschaft vom Geiste, und zwar die wichtigste aller Geisteswissenschaften. Diesen Weg ist denn auch, lange vor den Gelehrten, das Leben selbst gegangen, das seine eigenen Ideale stets in einem lebendigen und daher richtigen Spiegel wiederzuerkennen wünscht und nicht in dem kaleidoskopartigen Durcheinander statistischer Tabellen, die lediglich Hilfsmaterial für den Gelehrten bei seiner schwierigen Arbeit darstellen.

Somit ist zunächst festzustellen, daß der wichtigste Schlüssel zum Verständnis der russischen Seele nicht in vielbändigen Enzyklopädien über Rußland, wo über die entlegensten Winkel dieses Landes trockene statistische Daten und Zahlen zusammengetragen sind, nicht einmal in den grandiosen Werken der russischen Historiker — von Karamsin bis Kljutschewski, Platonow und Kiesewetter — zu suchen ist, sondern in der Literatur Rußlands, seiner Musik, Philosophie und Malerei. Und das gilt nicht nur für den Ausländer, sondern ebenso für den Russen selbst, dem erst an Hand dieses Leitfadens die Geschichte das Geheimnis seiner eigenen Entwicklung zu enthüllen vermag.

Auf diesem Wege geht denn auch — vielleicht ganz unbewußt, obwohl der Weg nicht gerade leicht gangbar ist — die Bekanntschaft des Auslandes mit Rußland in der Tat vor sich. So zum Beispiel hat sich das Interesse, das heute die ganze gebildete Welt dem Schaffen Dostojewskis entgegenbringt, und das besonders in Deutschland zu einem förmlichen Kult geführt und überaus feinsinnige kritische Arbeiten über den großen Erzähler gezeitigt hat, in dieser Beziehung zweifellos fruchtbarer erwiesen, als noch so viele gelehrte Abhandlungen und Bücher über die wirtschaftlichen Verhältnisse Rußlands oder die Entwicklung seiner Gesetzgebung von Rjurik bis Lenin es jemals vermocht hätten. Und wenn erst einmal jener Dostojewski und seine Gestalten (wir erinnern an den Helden in „Aus dem Dunkel der Großstadt", an den Starez Sosima, an die gewaltige Prophetie im „Tagebuch eines Schriftstellers") der gesamten nichtrussischen Menschheit vollkommen verständlich sein werden; wenn die Dichtungen Puschkins, Lermontows, Tjutschews auch in der Seele des Ausländers heilige Klänge auslösen; wenn auf der einen Seite Gontscharow, Ljeskow, Tschechow und nicht zu vergessen Tolstoi, auf der anderen die Musik Glinkas, Dargomyschskis, Borodins, Mussorgskis, Tschaikowskis, Rimski-Korsakows und endlich Skrjabins auch jenseits der russischen Grenzen geistiges Eigentum der Menschen wird; wenn die universale Bedeutung der Klassiker der russischen Philosophie — Skoworods, Tschaadajews, des genialen N. Feodorow[1] , W. Solowjews und P. Florenskis — erst einmal begriffen und also zugestanden sein; wenn das Ausland aus dem Schaffen der Führer des modernen russischen Geisteslebens — der beiden Trubetzkoi, Bulgakows, Berdjajews, Rosanows (des russischen „Nietzsche", obwohl Rosanow noch differenzierter, tiefer und daher tragischer ist als der Schöpfer des Zarathustra), ferner Karsawins, Nowgorodzews und Franks — dieselben Töne heraushören wird, die in weit schwächerem Grade auch bei Husserl, Scheler, Rikkert und Spengler, ja sogar bei Dilthey und Simmel anklingen, von Bergson und Autoren wie Keyserling oder Th. Lessing ganz zu schweigen; wenn, sagen wir, das alles erst einmal so weit sein wird, dann und nur dann wird auch die sprichwörtliche chinesische

[1] Zur Charakterisierung dieses in seiner Art einzigartigen genialen Denkers sei erwähnt, dass W. Solowjew — selbst Mystiker und Philosoph von universaler Bedeutung — die Weisheit Feodorows hinsichtlich ihres absoluten Wertes mit der Lehre Christi vergleicht.

Mauer abgetragen werden, die Rußland von der Welt abschließt, und dem deutschen Phänomenologen wird die Geschichte Rußlands ebenso erschaubar werden wie diejenige seines eigenen Landes.

Selbstverständlich erfordert, das sei hier gleich gesagt, dieses ganze immense Quellenmaterial zur russischen Kulturgeschichte eine mühevolle, fast laboratoriumsmäßig sorgfältige Bearbeitung, die ihrerseits ein großes Wissen und feinsten künstlerischen Takt voraussetzt. Indessen einen anderen Weg zur Wahrheit gibt es nicht und kann es nicht geben, denn nur das Leben selbst vermag das Leben in seinen innersten Beweggründen zu erfassen, mit allen seinen Nuancen und dem ewigen Spiel von Licht und Schatten, aus dem es sich unmerkbar zusammensetzt. Vollends in dem hier vorliegenden Falle ist diese Methode deshalb die einzig mögliche, weil die sogenannte russische Seele ein durch und durch irrationales Gebilde ist, das sich nur im Lichte jenes Quellenmaterials überhaupt erschließt und auf gar keine andere Weise erschaut werden kann. Wie und ob nachher das erschaute irrationale Material in logischer Synthese wieder konstruktiv zusammengesetzt werden kann, wie dasselbe nachträglich im Rahmen strenger logischer Kategorien zusammengedacht werden soll — das alles ist eine andere Frage. Aber das deutsche Denken hat ja in dieser Beziehung in der Gestalt Husserls und Schelers bereits glänzende Proben seiner Fähigkeiten abgelegt.

Nur unter dem Gesichtspunkt der Irrationalität also ist die russische Seele zu begreifen, nur als Wechselspiel von Kontrasten gewinnt das bunte Muster einen Sinn, nur in der Berührung der Extreme lebt dies seltsame russische Leben. Dissonanz und Harmonie — sie klingen stets gleichzeitig in der Tiefe russischen Wesens. Nirgendwo in Europa ist das heidnische Element (nicht das hellenisch-dionysische, sondern das urslawische und skythische) noch heute so wirksam wie im russischen Volkscharakter, und doch läßt sich andererseits wohl auf kein anderes Land das Epitheton „heilig" mit gleichem Recht anwenden. Wie auf den mystischen Gemälden Nesterows, so ist und bleibt auch im Volksbewußtsein Rußland eben doch das „Heilige Rußland". Das ganze geistige Sein dieses Volkes, das auf der anderen Seite oft zu äußersten Negationen, ja zu unwahrscheinlichen, beinahe satanischen Gotteslästerungen neigt, dreht sich bis heute um die Religion als um seine einzige Axe, und noch im Negativen, in seinen Sünden, seinen Lastern, seinem Freveln und

seinem Unglauben offenbart sich, wenn auch im umgekehrten sektiererischen Sinne, ein rein religiöses Pathos. Daher kommt es auch, daß die russische Intelligenz, obwohl schicksalsmäßig vom Volke gelöst, doch ungeachtet aller Mystizismen, Positivismen, Materialismen, Marxismen, Kommunismen, Ästhetizismen und anderer „Ismen", denen sie nacheinander verfiel, im Grunde so durch und durch national geblieben ist. Sie selbst hat alle diese geistigen Wirbelstürme überlebt, die stets nur dazu da waren, in der — mitunter pathologisch verzerrten — Form eines echten Glaubens mit allen Attributen der Vergötterung und des religiösen Kultes den allmächtigen religiösen Instinkt zu befriedigen[1]. Bei aller weibischen Passivität (im Sinne Weiningers), die ihr eigen ist, schwingt sich doch immer wieder die Seele dieses Volkes in kühnem Fluge zu den letzten Dingen auf, voll Sehnsucht nach dem unsichtbaren Reich und allem Apokalyptischen. Ihrem Wesen nach „anom", revolutionär, sich selbst verleugnend, bleibt sie niemals im Diesseitigen haften, sondern strebt stets irgendwie hinüber ins Jenseitige, süchtig nach Wundern, Verklärung und dem endlichen Sieg über Raum, Zeit und allen Tod. Stürmische Daseinsfreude wandelt sich unvermittelt in Sehnsucht und Wehmut, um alsbald in den finsteren Abgründen maßloser übermenschlicher Trauer hoffnungslos zu versinken. All dieses: Freude, Wehmut und wildeste Verzweiflung liegt gänzlich unvermittelt nebeneinander. Wie will man sonst neben dem grenzenlosen Konservatismus des russischen Menschen, seiner Abneigung gegen alle Neuerungen, seiner Idiosynkrasie nicht nur gegen den zivilisatorischen, sondern auch gegen den kulturellen Fortschritt (das letztere sogar noch mehr als das erstere!) den gleichzeitig stets in ihm vorhandenen brennenden Wunsch erklären, diese ganze alte Welt bis auf den letzten Stein abzutragen und zu zertrümmern, um an ihrer Stelle etwas anderes aufzurichten, das sich jeder Beschreibung entzieht und in

[1] M. Dmitrijew erzählt in seiner Schilderung der Epoche Katharinas II. von einer Frau in der Stadt Sysranj, die sich eines Tages öffentlich zum „Glauben Voltaires" bekannte, worunter sie — den Unglauben verstand! Das ist typisch für die russische Seele. Und ist nicht jetzt wieder die förmliche Heiligsprechung Lenins, die Verwendung seines Leichnams als „Reliquie", die Ersetzung des orthodoxen Dogmas durch seinen „Katechismus" — ist nicht das alles ebenfalls „Glaube" — kommunistischer Glaube an den Atheismus in einer karikierten Form, welche die Wahrheit des eben Gesagten nur bestätigt?

den eisernen Rahmen der Wirklichkeit ganz und gar nicht paßt? Und wenn die monarchische Lebensform, weniger im politischen als im geistigen und religiösen Sinne, tatsächlich den innersten Wünschen des russischen Volkes entspricht, das auch in Lenin und sogar in Kerenski noch den Zaren sah, so stellt doch ebenso zweifellos die Parole des extremen Anarchisten Bakunin: „Die Lust der Zerstörung ist eine schaffende Lust“, nicht Hegelsche Erbschaft dar, sondern eine nationale Losung, die in demselben russischen Volke die allerlebendigste Resonanz hat. Die dem russischen Gemüt zutiefst eingeborene Fähigkeit zu demütiger, von jeder Übertreibung, jeder Spur von Koketterie oder Sentimentalität freier Hingabe läßt alles westeuropäische Franziskanertum weit hinter sich. Und doch verblassen alle Greuel der Weltgeschichte vor dem, wessen der russische Mensch in Zeiten aufflammender nationaler Erbitterung fähig war und vermutlich noch sein wird. So absurd es wäre zu glauben, daß heute auf den Trümmern des alten Russischen Reiches wirklich etwas wie ein Volkswille regiert, so lügenhaft oder zum mindesten kenntnislos sind, im Ausland wie im Inland, alle Behauptungen, die uns weismachen wollen, die bolschewistischen Schlagworte seien nicht zum allergrößten Teil aus dem wirklichen Empfinden des russischen Volkes von den Kommunisten hervorgeholt.

Da versichern die einen, daß der von der kommunistischen Doktrin so gefürchtete und gehaßte russische Bauer ein typischer Kleingrundbesitzer bis in die Knochen sei, dessen Horizont nicht über die Interessen seines Dorfes hinausreiche, der wie ein Pilz im Walde mit seinem Stückchen Land verwachsen und von grenzenloser Abneigung gegen alles Dynamische, gegen Bewegung und Fortschritt erfüllt sei. Die anderen wiederum beteuern, daß der russische Bauer ganz im Gegenteil nach Art der ersten Christen das Privateigentum als ein lästiges Joch verwerfe, daß seinem tiefsten Empfinden gemäß die Erde „Niemandes“ oder „Gottes“ sei, daß seine Seele nur nach den ewigen Wahrheiten dürste und daß der flüchtige Sektierer, der wandernde Bettelmönch, der heimatlose Gottsucher typisch russische Erscheinungen seien. In Wahrheit aber verzetteln beide Parteien ihre Kräfte in einem nutzlosen Streit, denn beide Parteien übersehen dies eine: daß sie nämlich alle beide recht haben, eine jede auf ihre Weise[1]!

[1] Die gleiche Antwort gebührt auch jenen beiden, von Puschkin an bis auf die Gegenwart miteinander ringenden philosophischen Grundströmungen innerhalb des





In der Seele Dostojewskis klingen, auf wunderbare Weise zur Harmonie vereinigt, alle diese Dissonanzen zu einem einzigen Akkord zusammen, in ihm spiegelt sich die ganze russische Psyche in ihrer schillernden Vielseitigkeit, in ihrer unendlichen Differenzierung wie in ihrer abgründigen metaphysischen Tiefe. Und nicht genug damit: aus diesem Subjektiven heraus ringt in Dostojewski der ganz große Genius sich empor in die überirdischen Höhen des absolut Objektiven[1].

Diese einzigartige Fülle der russischen Seele, dieser nicht dagewesene Reichtum an Emotionen mußten notwendig zu jener gefährlichen Erkrankung des Willens führen, an der dieselbe zweifellos leidet und die zu analysieren womöglich noch schwieriger ist. Um mit der ganzen Stoßkraft seines „Ich" leben zu können, muß schon der Einzelne zunächst einmal das Chaos in sich selbst überwinden. Ohne das gibt es weder die Persönlichkeit als einheitlichen Selbstzweck, noch einen wahrhaften Willen zum Leben, sondern nur endlose Zerrissenheit und Unfruchtbarkeit. Um wieviel mehr aber muß dies zutreffen auf ein ganzes Volk, dessen Seele, von Haus aus zur Selbstverleugnung und Selbstvernichtung geneigt, auf keine andere Weise zu einem wahrhaften Willen zum Leben, zur „Macht" und zur Umsetzung seiner vielfältigen, aber irrationalen und einander widersprechenden Ideale gelangen kann!

Man hört oft das an sich zutreffende Wort von der „improductivité slave", wobei die Ursache dieser Krankheit gemeinhin in einem gewissen Adogmatismus einerseits, dem Fehlen eines widerstands-

russischen Geisteslebens, die man gemeinhin wenn auch nicht ganz zutreffend als „Westlertum" und „Slawophilentum" bezeichnet. Die erstere Richtung bemüht sich, Russland, weil vom gleichen lebendigen Pulsschlag durchströmt, als gleichberechtigt innerhalb der europäischen Völkerfamilie nachzuweisen. Die letztere dagegen betont demgegenüber die absolute Andersartigkeit der russischen Seele und also auch ihres Schicksals, blickt mit Misstrauen auf den „sündigen Westen", das „faule Europa" und glaubt an eine messianische Sendung Russlands. In Wahrheit verharren auch hier beide Parteien gleich einseitig und willkürlich-subjektiv in einem durchaus unfruchtbaren Schematismus.

[1] Die Weltliteratur kennt kein zweites Beispiel einer derartigen nationalen Gesättigtheit. Shakespeare ist nicht nur Engländer, Goethe (der „Olympier") nicht nur Deutscher — Dostojewski aber ist nur Russe. Wobei angemerkt sei, dass es Dostojewski selbst war, der am Beispiel Puschkins zwingend nachwies, wie sehr der russischen Seele unter anderem auch die Fähigkeit innewohnt, sich so zu verwandeln, dass sie auch das „Ich" anderer Völker organisch von innen heraus zu begreifen vermag.

fähigen seelischen Gleichgewichts andererseits gesucht wird. Indessen, sollte das harte Wort „unproduktiv" nicht doch nur mit einer gewissen Vorsicht und cum grano salis gebraucht werden dürfen, wo es sich um ein Volk handelt, das der Welt so außerordentliche geistige Werte geschenkt hat? Daß dieses Volk dabei erheblich hinter dem Tempo der modernen Menschheitsentwicklung zurückgeblieben ist, ist freilich nicht zu leugnen. Und wenn dasselbe auch neuerdings die Welt durch seine soziale Revolution — ein Experiment von unwahrscheinlicher Kühnheit! — in Erstaunen setzte, so darf wohl mit Fug gefragt werden, ob wirklich ein derartiger „Willensaufschwung" einem Volke des 20. Jahrhunderts zum Ruhme gereicht? Tatsache ist jedenfalls, daß hier in einem an Naturschätzen immens reichen Lande seit mehr als tausend Jahren eines der ärmsten Völker der Welt lebt, in geradezu mittelalterlichen Dimensionen heimgesucht von Hunger und Seuchen aller Art. Seit Jahrhunderten mit der europäischen Zivilisation bekannt, hat es dieselbe doch kaum rezipiert, lebt fast gänzlich an derselben vorbei. Einstimmig preist die Welt die Fähigkeiten dieses Volkes, ebenso einstimmig weist sie auf seine „Faulheit", auf die unsägliche hilflose Verwirrung in seinen inneren Angelegenheiten von den einfachsten bis zu den kompliziertesten hin — wobei nur ganz oberflächliche und gedankenlose Beobachter diese traurige Tatsache durch die Wirkung des zarischen Regimes und willkürlicher, das Volk absichtlich im Dunkel haltender Regierungsmaßnahmen zu erklären wagen.

Nach allem bisher gesagten aber wird ohne weiteres klar sein, daß einem derartigen Volkstum eine feste, deutlich um ein Zentrum gelagerte innere Struktur ebenso notwendig fehlen, wie ihm andererseits eine organische Schwäche des Willens anhaften muß. Und es ist gewiß kein Zufall, daß seit mehr als hundert Jahren in der russischen Literatur — diesem „Spiegel des Lebens" nach dem Ausdruck des Vaters der russischen Kritik — der „unnütze Mensch" die Rolle des nationalen Helden spielt: bei Gribojedow Tschatzki, bei Puschkin Aleko, Onegin, bei Lermontow Petschorin, bei Gogol Tentennikow, bei Turgenjew Rudin, Neschdanow und viele andere, bei Gontscharow Oblomow, Raiski, bei Dostojewski — fast alle und endlich bei Tschechow — alle ohne Ausnahme! Sie alle sind ziellos, unschöpferisch, leben, köstliche Früchte ihres Geistes sinn- und fruchtlos in den Wind verstreuend, teils unterhalb, teils oberhalb des Lebens hin, immer aber am Leben v o r b e i. Es fehlt diesen

außergewöhnlichen, mitunter heroischen Menschen nicht an schäumender Phantasie, nicht an mächtig fortreißender Kraft des Gedankens, was ihnen einzig und allein fehlt, ist der Odem des lebendigen Lebens, ohne welchen das ganze gewaltige Übermaß innerer Kräfte dahinsiecht, vertrocknet und, ausgedörrt von nagenden Zweifeln, sich verwandelt in „Worte, Worte, Worte!“ — nichts als Worte, aus welchen diesen ewig Flüchtigen und ihrer Umgebung nichts anderes erwächst als nichtendenwollendes Leid. Das Leben rechnete klug mit der heroischen Passivität der Volksmassen, diese aber rechneten niemals mit dem Leben. Fast scheint es, als würde hier ein förmlicher Kult des Duldens und des Leidens betrieben, gewissermaßen als art pour l'art, um ihrer selbst willen! („Der Heiland litt, hat unverhohlen — mit ihm zu leiden uns befohlen!“ sagt der russische Bauer und nicht nur der Bauer.) Das Leben kennt hunderte von Fällen der Selbstverbrennung russischer Raskolniks, die sich mit dem „Fürsten dieser Welt“ nicht zu stellen verstanden, weil sie ihrerseits eben das Leben gar nicht kannten. Der geniale Tjutschew hat seine Heimat als „Land des unendlichen Duldens“ apostrophiert, ohne zugleich vor der Armseligkeit dieser Haltung seine Augen zu verschließen. Gewiß gab es gelegentlich heftige, in ihren Ausmaßen gespensterhaft anmutende Aufwallungen des Volkswillens, aber das waren doch nur momentane Wutausbrüche, die einmalig ein blutiges Opfer heischten und für ein Übermaß an Wollen gar nichts besagen wollen, geschweige denn für einen stetigen schöpferischen Willen zum Leben. Die medizinische Wissenschaft kennt, in der sogenannten Hysterie, genug solcher Fälle, wo ebenfalls ein vollkommen zerrütteter Wille ähnlich exzessive Explosionen zeitigt — was eben nur ein Symptom mehr ist für das Vorhandensein der verhängnisvollen Krankheit.

Die Ausländer, die im Laufe der Jahrhunderte Rußland besucht haben, haben im allgemeinen zu dessen Verständnis wenig beigetragen[1]. Um so erstaunlicher wegen seines Scharfsinns ist das Wort des Kroaten Jurij Krischanitsch, der im 17. Jahrhundert als katholischer Geistlicher in Moskau lebte und in seinem politischen Denken die Reformen und Probleme Peters des Großen wesentlich

[1] So versichert zum Beispiel der französische Kapitän Margerette, der im 16. Jahrhundert in Russland tätig war und als militärischer Instruktor einen Blick für die russische Wirklichkeit hätte haben sollen, „die Unwissenheit des russischen Volkes sei die Ursache seiner Frömmigkeit“. Ein blinderes Urteil lässt sich nicht denken!

vorweggenommen hat, das Wort nämlich von der Sucht des russischen Menschen, sich beständig am Rande eines Abgrunds zu bewegen . . .

So also sieht dieser doppelköpfige oder besser gesagt: vielköpfige Janus aus im Spiegel seiner geistigen Schöpfungen, seiner Literatur, seiner Kunst, seiner Philosophie und damit — seiner Wirklichkeit!

Konnte nun ein Volk, dessen Seele derart abgründig, dessen Weg wie ein Wirbelring am Rande des Abgrunds war, überhaupt ein staatliches Leben leben? Läßt sich über solchem Abgrund ein Staat gewöhnlichen Musters überhaupt errichten? Konnte ein so elementares Volkstum, das ganz und gar aus lebendigsten Antinomien, ewigen Polaritäten bestand, überhaupt eine Evolution kennen und sich in den Formen entwickeln, die sonst den Gang der Völker durch die Arena der Geschichte begleiten?

Der Staat ist zu allererst ein Streben nach allerhöchster Organisation und Struktur. Der Staat, selbst ein Organismus, der durch einen einheitlichen starken und zielbewußten Willen zusammengehalten und dirigiert wird, ist die lebendige Inkarnation der Ideen der individuellen Freiheit und der gemeinsamen Abhängigkeit, und als solcher ist er der Ausdruck höchster Planmäßigkeit. Eine seelische Verfassung aber, die, in sich selbst nicht zentriert, auf lauter Extremen ruhend, beständig über die Grenzen der empirischen Welt hinausblickt und weder Zivilisation noch Kultur als absolute Werte anerkennt — eine solche seelische Verfassung muß ihrem Wesen nach notwendig dem Staate gleichgültig, wenn nicht feindlich gegenüberstehen.

Die Weltgeschichte kennt in der Tat kein anderes derart staatsfeindliches Volk wie das russische[1]. Das soll weder ein Vorwurf sein noch gar ein Verdikt: als einst Tschaadajew prophetisch äußerte, Rußland habe weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft, da konnte dieses Wort wohl blinde patriotische Schwärmer aufbringen und Nikolaus I. mochte von seinem Standpunkt aus recht haben, den Urheber desselben für verrückt erklären zu lassen, alle diejenigen aber, die ein Gefühl hatten für die wirkliche Mission Rußlands und seine ausgezeichnete Bedeutung im Weltenplan, die wirklichen, seherischen, „heiligen“ Patrioten — unter ihnen nicht zuletzt

[1] Ein gewisses Analogon bietet allenfalls das Judentum, das, wenn auch in ganz anderer Weise, doch ähnlich elementare, irrationale und widerspruchsvolle Züge aufweist. Diese Übereinstimmung erklärt manches.

Puschkin — fühlten sofort, was in diesem prophetischen Seufzer mitklang. Es geht nicht an zu fordern, daß ein Volk, das gerade kraft seiner stürmischen Unberechenbarkeit der Welt unermeßliche Werte geschenkt hat, aufhören soll zu sein, was es ist, um noch andere Dinge zu verwirklichen, die ihm nicht liegen und die ihm fremd sind. Eben seine Staatsfeindlichkeit ist der beste Beweis für den elementaren Sturm, der durch dieses Volkstum braust. Das hat es bewiesen in seiner ganzen Geschichte — der wir uns nun, nach dieser Einleitung, zuwenden.

Der Beginn des russischen Reiches ist in ein Dunkel gehüllt, das aufzuhellen vermutlich auch künftigen Forschern nicht gelingen wird. Auch sie werden, wie ihre Vorgänger, sich auf ein blindes Rätselraten und willkürliche Hypothesen beschränken müssen. Für die Zwecke dieser Arbeit ist indessen diese ganze Frage nicht von Belang, uns kann es gleichgültig sein, ob die Slawen, des inneren Haders müde, die Waräger ins Land gerufen oder ob im 9. Jahrhundert nach Christus die Waräger von sich aus Rußland erobert haben. Was uns allein interessiert, ist einmal die Tatsache, daß der Chronist — Herz, Kopf und Gewissen seines Volkes — den Hergang in der ersteren Form, das heißt so, als ob die Waräger gerufen worden seien, berichtet. Zum anderen: daß diese Waräger jedenfalls Ausländer waren.

„Unser Land ist groß und reich, aber Ordnung ist nicht darin. Kommt und herrscht über uns[1]!" Mit dieser Botschaft sollen sich die Abgesandten der slawischen Stämme an die Waräger gewandt haben. Welches andere Volk wohl würde so schlicht und wahrhaftig und doch mit so großartiger, königlicher Bescheidenheit seine staatliche Unfähigkeit eingestanden haben? Alles ist vorhanden: ein unermeßliches Land, unzählbare Reichtümer, gewaltige Kräfte, nur eines nicht: Ordnung und die Fähigkeit sie zu schaffen. So urteilt dieses elementare Volkstum über sich selbst.

Und der erste Abschnitt der russischen Geschichte bestätigt diese tragische Wahrheit denn auch auf Schritt und Tritt. Die fremden Fürsten und ihr Gefolge waren nicht nur unfähig, mit dem einge-

[1] Man denkt dabei unwillkürlich an den ironischen Ausspruch eines Ausländers, viele Jahrhunderte später: „Die Russen brauchen kein Brot, sie fressen einander gegenseitig und werden satt davon." Wobei gerechterweise hinzugefügt werden muss, dass die Russen nicht nur einander gegenseitig, sondern auch sich selbst zu zerfleischen lieben und dass dieser Hunger der Selbstzerfleischung vollkommen unersättlich ist.

sessenen Element fertig zu werden, sondern wurden im Gegenteil selbst von demselben angesteckt. Von wenigen kurzen Ausnahmen abgesehen, haben sie ihre ganze Zeit mit inneren Kämpfen und Zwistigkeiten zugebracht, worüber sowohl bei jenem alten Chronisten als auch in der gesamten Literatur der vormongolischen Epoche des Klagens kein Ende ist.

Man kann deshalb mit Recht sagen, daß nicht erst die Tataren das alte Rußland zertrümmert haben, sondern dessen eigene Staatsfeindlichkeit — was schon damals die besinnlichen Elemente unter den Zeitgenossen, die in der traurigen Wirklichkeit den „Zorn Gottes" und eine harte Strafe für ihre Sünden sahen, sehr klar und deutlich erkannten.

Nicht einmal die harte blutige Faust der tatarischen Eroberer und das unsägliche Leiden des ganzen Volkes während der Unterdrückungszeit haben vermocht, die Mentalität der Massen und ihrer Führer zu verändern. Wohl war ein quälendes Bewußtsein der inneren Ohnmacht, wohl war ein Verständnis dafür vorhanden, wie man leben müsse, wie das staatliche Leben, das die Mongolen im allgemeinen nicht angetastet haben, zu reorganisieren sei. Aber diese Erkenntnis verflackerte fruchtlos in der unruhigen Glut der Volksseele oder verlosch im Dunkel des nationalen Quietismus. Alles Seelenhafte ging gereinigt und gekräftigt aus der großen Prüfung hervor, erstaunliche Blüten geistigen Schaffens erwuchsen auf dem mit Schweiß, Tränen und Blut gedüngten Felde, der Wille des Volkes aber verharrte nach wie vor in einer krankhaften Lähmung.

Obwohl es von Zeit zu Zeit der nationalen Energie gelang, sich zu plötzlichen heroischen Aufwallungen von außerordentlicher Kraft und Schönheit aufzuschwingen, so zum Beispiel gelegentlich der Schlacht auf dem Kulikowschen Felde, so ist doch das tatarische Joch am Ende nicht deshalb zerbrochen, weil es etwa abgeschüttelt worden wäre. Die Macht der Tataren hat sich vielmehr aus inneren Gründen selbst zersetzt, ebenso unmerklich aus sich heraus dahinschwindend, wie sie seinerzeit groß geworden war.

Die moskowitische Periode löste in Rußland die Epoche des autochthonen Feudalismus ab, die byzantinischen Prinzipien der zarischen Herrschaft fanden hier einen dankbaren Boden. Dennoch ist auch dieser neue Staat nicht organisch erwachsen und hat nicht vermocht, den vorhergegangenen Zerfall des staatlichen Urgrundes in

seine Differentiale durch ein Stadium der Integration zu ersetzen[1]. Volk und Staatsgewalt blieben einander fremd, das Volk nahm, soweit nicht die Befriedigung primitivster lokaler Bedürfnisse wirtschaftlicher Art in Frage kam, am Staate keinerlei Interesse. Sogar die von einigen Forschern allzusehr überschätzten, aus Wahlen hervorgehenden Semskije Sobory (Provinzialversammlungen) haben nicht vermocht, am Tempo, geschweige denn am Wesen des Volkslebens etwas Wesentliches zu ändern. Im Kampf um die Macht zwischen dem Zaren und den Überresten des Feudalismus stand das Volk vollkommen abseits, obwohl es natürlich unter den für die innere Entwicklung des Landes verhängnisvollen Folgen dieses Kampfes am meisten zu leiden hatte. Der äußere Umfang des Reiches vergrößerte sich dauernd, ohne daß es einer wirklich systematischen Staatsverwaltung gelungen wäre, dasselbe zu einer Einheit zusammenzuschweißen. Daran fehlte es jetzt genau so wie in den Zeiten vor dem Einfall der Waräger.

Obwohl die Persönlichkeit Iwans des Grausamen von den russischen Historikern noch heute sehr verschieden beurteilt wird, sind seine revolutionär-terroristischen Regierungsmethoden hinlänglich erforscht. Es bleibe dahingestellt, ob diese planmäßig durchgeführten Massenhinrichtungen und das gesetzliche Wüten der sogenannten „Opritschina“ eine Notwendigkeit des historischen Moments waren oder in der Hauptsache aus dem Charakter des Zaren selbst zu erklären sind. Jedenfalls muß man sich wundern, wie A. Tolstoi[2], der klassische Autor der nur mit Shakespeares historischen Dramen zu vergleichenden „Dramatischen Trilogie“, im Vorwort zu seinem berühmten, in jener Epoche spielenden Roman „Knjas Serebrjany“ (Der silberne Herzog) sich zu der vorwurfsvollen Frage versteigen

[1] In den Augen des Volkes war der Zar, damals wie später, nur das abstrakte Symbol einer sittlich-religiösen Idee, Träger der Göttlichen Wahrheit. Wie der englische König war er nicht fähig, „Böses zu tun“, sondern schuld waren in solchem Falle seine Ratgeber und Diener, die ihm die wahre Lage der Dinge vorenthielten. Offenbar ist in dieser Anschauung auch nicht die leiseste Andeutung einer eigentlichen Staatsidee enthalten, sondern es ist dieselbe nationale Romantik, wenn auch in sozialem Gewande, die allen russischen Märchen und Legenden zugrunde liegt.

[2] Nicht zu verwechseln mit dem zeitgenössischen Schriftsteller zweiten Ranges Alexei Tolstoi, dessen Schaffen typisch ist für den einerseits durch die Revolution, andererseits durch die Loslösung der Emigranten vom heimatlichen Boden verschuldeten Verfall der russischen Literatur.



konnte, wie es möglich gewesen, daß die Gesellschaft sich einen derartigen Tyrannen überhaupt gefallen ließ. Hat doch in eben jenem Roman Tolstoi selbst wohl am schlagendsten nachgewiesen, daß die Macht des Zaren damals — in einer gleichsam mystischen Entfernung — über einem Volke schwebte, in welchem es eine Gesellschaft oder eine sogenannte Öffentlichkeit überhaupt nicht gab. Dafür war denn auch der sanfte Nachfolger des Grausamen, Zar Feodor, der „Narr in Christo", die lebendige Inkarnation aller herrschafts- und staatsfeindlichen Instinkte des russischen Volkes. Und es ist wiederum kein Zufall, daß statt des armen Gefangenen auf dem Throne der wirkliche Regent Rußlands in jener Zeit Boris Godunow war, der Schwager des Zaren, in dessen Adern viel tatarisches Blut floß. Dieser erstaunlich befähigte und ebenso willensstarke Mann ist vielleicht der beste Regent gewesen, den Rußland von den Zeiten Rjuriks an bis auf die Gegenwart überhaupt besessen hat. Und dennoch: all die segensreichen und gutgemeinten Anfänge Godunows, die in manchem die Reformen Peters des Großen vorwegnahmen, waren schon damals, als er selbst den Thron bestieg, zwecklos im Leeren verpufft. Die Staatsmaschine, statt sich vorwärts zu bewegen, lief leer und unmittelbar nach Godunows tragischer Regierungszeit glitt das Reich unaufhaltsam in jene trübe Epoche innerer Wirren hinein, in der Rußland, zerrissen von gegenseitigem Verrat, sozialen Kämpfen und auswärtigen Interventionen so lebhaft an den gegenwärtigen Zustand erinnert.

Die Erschütterungen während dieser Zeit waren so heftig, das nationale Unglück so untragbar, daß der nackte Selbsterhaltungstrieb des Volkes schließlich einen Ausweg aus dem nationalen Unglück finden mußte, wenn nicht das Land, in dem trotz allem noch so viele jugendliche Kräfte schlummerten, vollständig an den inneren Wirren verbluten sollte. Wenn einmal einem Volke das Messer an der Kehle sitzt, pflegt es nicht nur all seine vorhandene Energie zusammenzunehmen, sondern meist gelingt es ihm dann auch, ein solches Maß von Willen aufzubringen, wie es in anderen, ruhigeren Zeiten politischen Gleichgewichts ganz undenkbar wäre. Trotzdem gelang es auch diesmal dem Volke lediglich, sozusagen das nackte Leben zu retten. Die innere Wiedergeburt blieb aus, auch die Macht der neuen Dynastie der Romanows in der vorpetrinischen Epoche schwebte gewissermaßen in der Luft, ohne im Boden des Volkstums einen wirklichen Stützpunkt zu finden.

Die Herrschaft Peters des Großen war eine Revolution von oben, ein gewaltsamer Anschluß des Reiches an die Quellen der westlichen Zivilisation und Kultur mit Methoden, die in karikierter Form zwei Jahrhunderte später der russische Bolschewismus wiederholt hat[1]. Soviel fruchtbares und bleibendes in den, den Petersburger Abschnitt der russischen Geschichte einleitenden Reformen Peters des Großen steckte, so wenig trugen sie der nationalen Physiognomie Rechnung. Der neue Zar dachte die Volksseele ebenso nach europäischer Mode beschneiden und frisieren zu können wie die langen Kaftane der Moskowiter und die langen Bärte seiner Untertanen. Der russische Mensch aber, in der Furcht gleichsam, sich in dem Zugwind zu erkälten, der durch das sprichwörtliche „Fenster nach Europa" hereinwehte, fuhr fort, sich nach Möglichkeit vor demselben in acht zu nehmen — soweit nicht die Furcht vor dem derben Knotenstock in der Faust des Zaren ihn daran hinderte. Die Selbstherrschaft Peters des Großen und seine äußerlich reformierten Regierungsmethoden waren in Wirklichkeit ein seltsames Konglomerat von Überresten des Byzantinismus und stark karikierten Brocken westeuropäischer Staatskunst mit einem Zusatz echtrussischer Extravaganz. Nach wie vor in sich selbst eingeschlossen, hing die Staatsmacht wie eine fremde Wolke über dem Lande, ohne von demselben irgendwie aufgesogen zu werden. Das Volk fügte sich zwar, nahm aber weder direkt noch indirekt irgendwelchen lebendigen Anteil und verhielt sich vollkommen passiv gegenüber der aufblühenden Bureaukratie, der wachsenden Beamtenschaft, die es haßte und verachtete, ohne ihr freilich etwas anhaben zu können.

Die Palastrevolutionen der folgenden Periode wirkten ebenfalls über die Schwelle des Thrones und der Kasernen der Prätorianergarde kaum hinaus. Eine Gefolgschaft wurde von der anderen, eine Mode von der nächsten abgelöst, dem Volke als solchem aber blieb es gleichgültig, woher der Hof seine Staatsweisheit, seine Perücken oder seine Kleidermoden bezog — aus Berlin oder aus Paris. Alle Neuerungen Elisabeths und Katharinas II. blieben totgeborene Versuche, wobei das komplizierte Dienstreglement und der bureaukratische

[1] Nicht umsonst hat Puschkin, der Peter den Grossen stets zu idealisieren liebt, ihn einmal in einem Briefe nicht nur mit Napoleon, sondern auch mit Robespierre verglichen.

Apparat sogar dem gedienten Hofadel die Aussicht auf den Staat versperrten, so daß auch diese höchste Beamtenschaft, beides miteinander verwechselnd, am Ende weder für das eine noch für das andere ein wirkliches Interesse aufbrachte. Die breiten Volksmassen aber, einerseits leidend unter der drückenden Fürsorge der Bureaukratie, andererseits vollkommen sich selbst und ihrer eigenen geistigen Armut überlassen, begnügten sich wie früher damit, sich von Zeit zu Zeit in lärmende Erinnerung zu bringen, indem sie sich zu bösen blutigen Aufständen gegen dieses Regime der Willkür und des ohnmächtigen Despotismus zusammenrotteten. Indessen selbst der Pugatschowsche Aufstand, ähnlich wie derjenige des Stenjka Rasin unter der Regierung des Vaters Peters des Großen, verhallte, wenn er auch um ein Haar den Thron der Katharina hinweggeschwemmt hätte, am Ende als ein zwar drohendes aber ohnmächtiges Knurren des erbitterten Volkes, das zu wirklich schöpferischen Maßnahmen staatlicher Art seinerseits genau ebenso unfähig war.

Es erübrigt sich für uns, auf die kriegerischen und militärischen Erfolge Rußlands einzugehen, denen dasselbe hauptsächlich seine Stellung im Konzert der europäischen Mächte verdankt und die es zu einem unentbehrlichen Faktor zur Aufrechterhaltung des labilen europäischen Gleichgewichts gemacht haben: in dieser Beziehung haben alle Herrscher von Peter dem Großen an bis auf Alexander I. ihren Mann gestanden. Immer höher und höher türmte sich der Koloß, immer weiter und weiter spannte der doppelköpfige Adler seine Schwingen, aber Staat und Volk sprachen nach wie vor eine verschiedene Sprache, nach wie vor stand das Volk abseits, ohne auf irgendwelche gesetzgeberische Maßnahmen ernstlich zu reagieren. Erst der „Dekabristenaufstand“ nach dem Tode Alexanders I. erinnert nicht mehr ganz an die üblichen Palastrevolutionen und Zarenmorde nach Art der sinnlosen Ermordung Pauls I. Wenn auch zugleich persönlich gegen den Thronfolger gerichtet, besaß diese Erhebung doch eine Art ideologischer Basis in einem durchgearbeiteten und vermutlich auch lebensfähigen Verfassungsprogramm. Aber auch dieser dramatisch ersonnene, mit rührender Ungeschicklichkeit ins Werk gesetzte Versuch endete mit einer Tragödie nicht nur für die Beteiligten, sondern für das ganze Volk, das, obwohl es der Bewegung fern stand, dieselbe nicht einmal begriff und auf die Ereignisse des 14. Dezember 1825 in keiner Weise reagiert hatte,

doch der unerhört blutigen Rache des sinnlos aufgebrachten neuen Herrschers verfiel[1].

Die Staatsidee dieses europäischen Polizisten auf dem russischen Thron war höchst einfach. In Wahrheit aber unterschied sich sein in schlechten Petersburger Dialekt übersetztes: „l'état — c'est moi!“ in nichts weder von dem Pseudoliberalismus Katharinas II., die sich zwar auf die Autorschaft ihres mit Gesetzlichkeit und Paragraphen kokettierenden „Nakas“ etwas zugute tat, dabei aber genau so despotisch weiterregierte wie alle ihre Vorgänger und Nachfolger, noch von den angeblich liberalen, in Wirklichkeit plumpsoldatischen Methoden Alexanders I., der verständnislos an den wahren Interessen des Landes vorbeiregierte.

Namen und Daten aus der russischen Geschichte, soweit dieselbe Staatengeschichte ist, kommt daher lediglich mnemotechnische und chronologische Bedeutung zu. Alles wesentliche blieb wie es war, was sich änderte war lediglich die Unterschrift unter den zahllosen Verfügungen und Gesetzen. Das konnte gar nicht anders sein. Interessant dagegen ist die Bemerkung, daß gerade die finsterste Periode der Regierung Nikolaus I. (wie auch später derjenigen Alexanders III.) zugleich eine Blütezeit der russischen Literatur gewesen ist. Das Leben ging eben seinen besonderen Gang, weitab vom Staate als solchem — während zugleich die rein staatliche Krisis mit jedem Tag näherrückte und der innere Zusammenbruch immer unvermeidbarer wurde.

Der Anlaß zu diesem Zusammenbruch mußte, da das Land selbst dazu unfähig war, von außen kommen, ein äußerer Anstoß war nötig, um den Bankrott dieses Staatswesens schonungslos zu enthüllen. Diesen Anstoß gab die schmähliche Niederlage im Krimkrieg. Die darauffolgende Regierungszeit Alexanders II. wurde denn auch zu

[1] In dieser Apathie des Volkes gegenüber jeder staatlichen Umwälzung liegt die, freilich fast operettenhaft anmutende Erklärung für den Misserfolg der Dekabristen. Waren doch sogar die an dem Aufstand direkt beteiligten Regimenter bei dem Rufe: „Hoch Konstantin! Hoch die Konstitution!“ des Glaubens, mit dem Namen „Konstitutia“ (das russische Wort für Konstitution. Anm. des Übersetzers) sei die Gemahlin des von ihnen auf den Thron zu erhebenden Prätendenten Konstantin gemeint! Diese wahre Anekdote illustriert besser als alle Worte es vermögen den Charakter dieser Bewegung, deren Führer die staatliche Selbstbesinnung des Volkes so verhängnisvoll überschätzt haben. In Wahrheit hatte das Volk überhaupt keine innere Beziehung zu dem Staate, für den es so heroisch sein Leben in die Schanze schlug.

einer ununterbrochenen Kette von Reformen und staatlichen Neuschöpfungen, die die Struktur des Landes von Grund aus änderten — von der Aufhebung der Leibeigenschaft an bis zur Einführung der ländlichen Selbstverwaltung und einer wirklichen europäischen Gerichtsbarkeit. Aber auch diesmal wuchs, was die junge noch zaghafte öffentliche Meinung ersehnt hatte, wovon einzelne Patrioten seit langem träumten, nicht in die Tiefe, nicht in den Boden des Landes hinein: so wichtig die Reformen sein mochten, so wenig verdienen sie das Epitheton „groß", denn sie bedeuteten trotz allem keine Reform des Staates von Grund aus, wozu vor allen Dingen eine vollkommene und durchgreifende Umwälzung in der Gefühls- und Empfindungsweise des ganzen Volkes notwendig gewesen wäre. Staatliches Leben kann nicht durch gesetzgeberische Maßnahmen, der Instinkt für Gesetz und Recht nicht wiederum durch Gesetze erzeugt werden, es verhält sich damit vielmehr umgekehrt. Zeitweilige Gewöhnungen, so gut gemeint sie sein mögen, sind nicht imstande, einen völkischen Organismus von Grund aus zu ändern. Wofür ein Volk nicht von Haus aus empfänglich ist, das wird es niemals rezipieren, geschweige denn zu seinem innersten Eigentum verarbeiten. Wobei hiermit selbstredend nur die breiten Volksmassen gemeint sein sollen, nicht die, vielleicht sehr fortgeschrittenen gesellschaftlichen Kreise, die das Volk zwar „auf ihre Weise" lieben mögen, aber doch von demselben bereits losgerissen sind.

Diese breiten Volksmassen nun haben in Rußland die „Epoche der großen Reformen"[1] mit genau derselben Idiosynkrasie gegen den Staat als solchen aufgenommen wie die darauffolgende, jeden Fortschritt tötende Regierungszeit des ultrakonservativen Alexander III.

Unter Nikolaus II., nach dem unglücklichen Ausgang des japanischen Krieges, brach in Rußland zum erstenmal eine wirkliche Revolution aus. Ihr Erfolg hat manche befriedigt, manche enttäuscht und viele Illusionen zerstört, die Masse des Volkes aber, die ihren

[1] Unter „Volk" versteht das Volk selbst immer nur das einfache Volk, in erster Linie den Bauern. Die Intelligenz und erst recht die Regierungskreise (auch unter dem jetzigen Sowjetregime) bedeuten ihm eine gänzlich andere Welt. Selbstverständlich liegt in diesem Empfinden des Volkes eine ungeheure Gefahr, nicht zuletzt für seine Propheten, die stets Gefahr laufen, gekreuzigt zu werden. Aber die Tatsache besteht nun einmal und es muss überall mit ihr gerechnet werden. Ausserdem enthält sie, theoretisch betrachtet, mehr Wahrheit als Irrtum und wird vom Leben selbst auf Schritt und Tritt bestätigt.

Einsatz ausschließlich in der Hoffnung auf Aufhebung des privaten Eigentums am Grund und Boden gewagt hatte, verharrte auch diesmal blind und stumm gegenüber der konstitutionellen Bewegung. Weder pro noch contra, spürte sie in ihrer abwartend-neutralen Haltung nichts von der starken seelischen Erschütterung, die die Intelligenz und das an Zahl und Bedeutung unwesentliche Fabrikproletariat durchlebten. Das Volk glaubte ebensowenig an die Duma wie an den Zaren, lebte wie früher sein instinktives Leben weiter, am Staate vorbei, und interessierte sich lediglich aus kindlicher Neugier für die Debatten, das Gerede, die Skandalprozesse und sonstigen Spielereien des Parlamentarismus. Anfangs hatte es noch die Hoffnung, die Duma werde ihm zu Land verhelfen, bald aber mußte es einsehen, daß es von den „Machenschaften der Herren" nichts zu erwarten habe und drehte dem Taurischen Palais daraufhin endgültig den Rücken.

Den besten Beweis für den mangelnden Zusammenhang zwischen Volk und Parlament liefert die Geschichte der Auflösung der ersten Duma. Diese beantwortete bekanntlich die Auflösung mit dem berühmten Wiborger Aufruf in dem naiven Glauben, das Land werde auf den Appell seiner Vertreter, seiner „besten Köpfe" hören, werde sie in ihrem Kampf für das Recht und den Rechtsstaat unterstützen und sich einmütig für die Duma erheben. Das Volk aber nahm im Gegenteil weder von der Auflösung der ersten noch von der zweiten Duma, noch von Stolypins Manipulationen mit dem Wahlgesetz, noch von der dritten, noch endlich von der vierten Duma irgendwelche Notiz, äußerte nicht das geringste Interesse weder für die Gruppierung der Parteien, noch für die parlamentarischen Debatten und überhörte geflissentlich alles „Geschwätz" von links und rechts. „Hie Staat — hie Volk!" So lautet die kurze aber treffende Formel für die konstitutionelle Periode der russischen Geschichte.

Als Nikolaus II., um den von seinem Vater im Namen Rußlands zum Schaden des Landes eingegangenen Bündnisverpflichtungen zu genügen, an der Seite seiner französischen Gläubiger in den Krieg gegen Deutschland eintrat, da zog das russische Volk, entgegen allen bis heute verbreiteten Legenden, in diesen Krieg mit noch größerem Widerwillen, als es seinerzeit nach dem fernen Osten gezogen war, um dort vor Mukden sein Leben zugunsten konzessionslüsterner höfischer Schieber in die Schanze zu schlagen. Denn das muß gesagt werden: die Abneigung gegen Politik und Staat hat niemals ver-

mocht, im Volke das ihm eigene lebendige sittliche Gefühl und das absolute Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse zu ertöten. Auch diesmal hat das Volk sich niemals für den ihm vom Zaren aufgedrängten, frevelhaften, brudermörderischen, ideenlosen Krieg zu begeistern vermocht. Das Märchen, als ob der Krieg gegen den Krieg und gegen den deutschen Militarismus geführt werde, hat den Volksinstinkt ebensowenig zu täuschen vermocht, wie jemals die Dardanellen jene legendarische Anziehungskraft auf den russischen Soldaten ausgeübt haben. Hier liegt in Wahrheit der Grund dafür, daß das russische Volk, ganz abgesehen von den technisch unzulänglichen Kriegsvorbereitungen, diesen Krieg gar nicht gewinnen konnte: es wünschte keinen Sieg, wünschte nur das Ende des Krieges, das Aufhören des sinn- und nutzlosen Mordens.

Als die Schale des Leidens und des nationalen Unwillens voll und die Geduld des Volkes erschöpft war, wurde Zar Nikolaus II., als der Urheber der Teilnahme Rußlands am Kriege und alles dessen, was damit zusammenhing, kurzerhand hinweggefegt. Als dann die Regierung Kerenskis — dieses typischen Rudin (in Turgenjews Roman), des typischen „unnützen Menschen", eines durch die Ironie des Schicksals an die Spitze der staatlichen Pyramide emporgetragenen Phraseurs — sich anschickte, den Krieg, koste es was es wolle, „bis zum siegreichen Ende" durchzufechten, wurde sie ebenso umgehend von denselben Elementen beseitigt, die Kerenski, blind und taub für die Wünsche des Volkes, soeben noch als „rebellische Sklavenhorden" beschimpft hatte. Und hätte endlich der schlaue Lenin seine Regierung nicht mit dem Frieden von Brest-Litowsk eingeleitet — er hätte sich ebenfalls nicht länger an der Macht gehalten als seine Vorgänger.

Diese kurzen Zeilen enthalten in gedrängter Form alles Wesentliche, was über die russische Februar- und Oktoberrevolution zu sagen ist. Es ist ganz vergeblich, dahinter noch andere, gar nicht vorhandene Tiefen, irgendwelche Motive staatlicher oder sozialer Art, irgendwelche Bestrebungen zugunsten einer neuen Rechtsordnung oder gar der Realisierung einer neuen Staatsidee suchen zu wollen. Alles Soziale, alles speziell Bolschewistische kam erst sehr viel später an die Reihe, nachdem die Losung „Nieder mit dem Krieg!" längst ihre Wirkung getan hatte.

Das Programm des Bolschewismus, dieser an den Pugatschowschen Aufstand in marxistischem Gewande erinnernden Bewegung,





besteht in der schleunigen und deshalb unbedingt gewaltsamen Durchführung der sozialistischen Gesellschaftsordnung auf revolutionärem Wege. So sehr der Bolschewismus auf der einen Seite ein verzerrter Marxismus ist — Absage an den sich auf die natürliche Entwicklung und reale wirtschaftliche Tatsachen stützenden sogenannten „wissenschaftlichen Sozialismus" und Rückkehr zu einem, die Kategorien von Raum und Zeit vergewaltigenden sozialen Utopismus — so sehr ist er auf der anderen Seite ein typisch russisches Erzeugnis im Zerrspiegel der Gegenwart. In seinem mangelnden Realitätsgefühl war das Volk stets geneigt, sich über die langweilige Wirklichkeit hinwegzusetzen, um sich in einer sozialen Romantik, einer Art magischer Befreiung vom Druck des Zeitlichen zu verlieren. Niemals hat es für die kalte abstrakte Richtigkeit etwas übrig gehabt, wenn dieselbe nicht zur lebendigen, konkreten Wahrheit, zu einem realen Sieg der sittlichen Ideale des Christentums hinzuführen schien. In seinem dunklen, ebenso stürmisch-elementaren, wie feminin-willenlosen Drange fehlt ihm eben die historische Geduld, in mühevoller Kleinarbeit eine lichtere Zukunft vorzubereiten. Dem Märchen, dem Mythos zugetan, hätschelt es in seinem Herzen die Vorstellung eines plötzlichen Sprunges aus dem Reich der Notwendigkeit in dasjenige der Freiheit, eines Sprunges, der unbedingt ganz plötzlich, unbedingt von heute auf morgen einsetzen wird und muß.

Mit diesem, seinem Empfinden geläufigen Phantom hat Lenin es verstanden, das Volk zu verführen. Blind folgte es dem Propheten, dessen eigene Blindheit es nicht sah. Gewiß haben die Bolschewiki das Volk einen bösen Weg geführt, einen blutigen Weg, einen Weg der Lüge, der Gewalt und der Verhöhnung heiligster Güter. Aber auch darin lag eben etwas verlockendes für die in jahrhundertelangem Leiden und Hoffen ermüdete, zuletzt unter dem Alpdruck des Krieges fast vertierte Seele des russischen Volkes, die auch dieser Verführung mit einer gewissen Notwendigkeit erlegen ist. Es wäre verbrecherisch, zu glauben, daß bei Beginn, gleichsam in der Morgenröte der Oktoberrevolution das Volk (nicht die regierenden Demagogen), indem es „die Expropriateure expropriierte" und Ströme Blutes unschuldiger Opfer vergoß, etwa seinen privaten Vorteil gesucht habe, nichts Besseres gewesen sei als eine millionenköpfige Bande von Räubern und Wegelagerern. Nein, während sie fast ohne Bewußtsein einer Schuld ihr furchtbares Werk verrichtete, hat die

Masse fest und mit religiöser Inbrunst daran geglaubt, daß sie zum mindesten das Reich Gottes, die wahre civitas dei auf Erden verwirklichen helfe, daß es dazu einen anderen Weg nicht gebe und nicht geben könne, ja daß nur um einer neuen wahrhaftigen Kirche, eines neuen wahrhaftigen Gottes willen die alte Kirche zu zerstören, der alte Gott von seinem Throne zu stoßen sei. Wie hätte auch blinder Drang den verhängnisvollen Widerstreit von Zweck und Mittel durchschauen, woher hätte er wissen sollen, daß mit Gewalt und Blut höchste menschliche, geschweige denn übermenschliche Werte nicht zu realisieren sind? Von einem derart seinem innersten Wesen nach revolutionären Volkstum ist nicht zu verlangen, daß es in der Revolution selbst das absolut Böse erkennt, aus dem nie und unter gar keinen Umständen etwas Gutes geboren werden kann[1].

Ich wiederhole: der allgemeinen Volkserhebung lag keinerlei Staatsidee zugrunde. Das Volk schritt verständnislos und blind über den Staat hinweg, ohne der von den Bolschewiki mit Schimpf und Schande auseinandergejagten gesetzgebenden Versammlung, die ein russisches Staatswesen konstruieren wollte, die mindeste Beachtung zu schenken.

Auch in dieser Beziehung besteht eine Seelenverwandtschaft zwischen Lenin und dem Volke: das Volk handelte wie Lenin, Lenin seinerseits stand im Banne dieses chaotischen Volkstums. Wo das geistige Arsenal der französischen Revolution die Werke Rousseaus und Montesquieus enthielt, da klaffte im Arsenal der russischen Revolution ein leeres Loch. Die ideologische und theoretische Basis,

[1] „Gott behüte uns", schrieb schon Puschkin, „vor einem wirklichen Aufstand des russischen Volkes, der vernunft- und erbarmungslos verlaufen müsste. Wer bei uns an ernstliche Umwälzungen dächte, der wäre entweder sehr jung und ohne eine Ahnung vom Volke, oder aber ein grausamer und böser Mensch, der um seines Vorteils willen mit dem Leben seines Nächsten spielt." A. Goldenweiser („Um Tolstoi", 2 Bände. Moskau 1922—23. Eine vortreffliche Arbeit) berichtet, dass noch im Jahre 1903 Tolstoi sich mit Entrüstung gegen diesen Ausspruch Puschkins gewandt und erklärt habe, dass die russischen Bauernaufstände sich in der Mehrzahl der Fälle im Gegenteil durch Besinnung und Zielbewusstsein ausgezeichnet hätten. Wie immer, so hat sich auch diesmal Puschkins geniale Intuition bewahrheitet, während der grosse Utopist von Jasnaja Poljana — übrigens der typische russische Anarchist und Gegner der Staatsidee als solcher — im Unrecht und, wie gewöhnlich, das Opfer seines völligen Mangels an Objektivität war.

auf der die Führer der russischen Revolution, die es nicht einmal zu einer eigenen „Marseillaise“ gebracht hat, fußen, ist äußerst armselig. Dem „Contrat social“ dort entspricht hier etwa Lenins Broschüre „Revolution und Staat“ — ein schlecht geschriebenes Pamphlet[1], das im August 1917, also kurz vor der Eroberung der Macht durch die Bolschewiki, verfaßt wurde und unvollendet blieb, weil es nach den Worten des Autors „nützlicher und angenehmer“ sei, „mit der Revolution zu experimentieren, als darüber zu schreiben“. Während der Autor mit allen Kräften nachzuweisen versucht, die Bolschewiki seien die einzigen konsequenten Marxisten, seine, Lenins Auffassung vom Staate die einzige im Sinne Marx' — werden die grundlegenden Begriffe: „Staat“, „Gesellschaft“, „Klasse“ überhaupt nicht definiert, was um so merkwürdiger ist, als Lenin, indem er nach der Devise „nominalia sunt realia“[2] sklavisch den Klassenkampf predigt, nach Art des mittelalterlichen scholastischen Realismus in der „Klasse“ nicht bloß den abstrakten Begriff, sondern zugleich eine lebendige historische Realität sieht.

Lenin unterscheidet nicht oder will aus demagogischen Gründen nicht unterscheiden zwischen den zufälligen und unwesentlichen Begleiterscheinungen des staatlichen Lebens und dem Staate als solchem, und deshalb verwandelt sich bei ihm die Weltgeschichte in das bekannte Schauermärchen von den Räubern und Ausbeutern, gegen die es keine andere Rettung gibt als die schleunige

[1] Überhaupt muss gesagt werden, dass Lenin ein äusserst schwacher Theoretiker ist. Noch schwächer als die erwähnte Broschüre ist sein Buch: „Materialismus und Empiriokritizismus“, das inbezug auf absolute, sozusagen organische Verständnislosigkeit philosophischen Problemen gegenüber wohl einzig in der Geschichte der Philosophie dasteht. Es ist eine ad hoc geschriebene Streitschrift gegen die mit dem Idealismus liebäugelnden Marxisten, die sich nach der Meinung des Autors der Todsünde wider die soziale Revolution schuldig machen.

[2] Obwohl die ganze Dialektik des Kommunismus sich auf die Theorie des Klassenkampfes im primitivsten, sozusagen zoologischen Sinne aufbaut, ist bis heute dieses mystische Wesen „Klasse“ im Grunde unentdeckt geblieben. So wird z. B. die Intelligenz — Gutsbesitzer oder Fabrikanten —, wenn sie sich nur zu dem Leninschen Glauben bekennt, dem Proletariat zugerechnet, während der Arbeiter, der einer den Dogmen des Kreml widersprechenden Lehre anhängt, seine bevorzugte Stellung verliert und in eine tiefere „Klasse“ hinabsinkt. Das ist die Grundlage des berühmten „Leninismus“, der ein Konglomerat darstellt aus Bruchstücken der Lehren Marx', Blanquis, Bakunins und der Ideologie eines der Dostojewskischen Helden — des Sträflings Fedjka in den „Dämonen“!

Durchführung der sozialen Revolution in „planetarischem" Maßstab. Diese Konzeption der Weltgeschichte erinnert verzweifelt an die alten Volksmärchen, wo die absolut Guten (Das Proletariat) von den absolut Bösen (Die Bourgeoisie) verfolgt werden, bis das gute Kasperl (Die kommunistische Partei) die Bösen endlich besiegt (Der rote Terror) und alles mit einem fröhlichen Schmaus endet (Das kommunistische Paradies auf Erden).

Im Mittelpunkt des Ganzen steht bei Lenin die Vorstellung, daß der Staat — eine aus Königen, Großgrundbesitzern und Beamten bestehende Organisation — seinem Wesen nach der „Gesellschaft" fremd, wenn nicht feindlich gegenüberstehen müsse. Dieser Apparat ist daher zu allererst von der Revolution zu zertrümmern, damit das Proletariat seine Herrschaft antreten kann. Ist das geschehen, dann fällt die Trennung von Legislative und Exekutive von selbst fort und alle staatlichen Funktionen ohne Ausnahme werden vom Proletariat selbst gegen den „üblichen Arbeitslohn" ausgeübt. Wozu keinerlei besondere Vorbildung nötig ist, da ja diese Funktionen jetzt von elementarer Einfachheit und jedem gewöhnlichen Arbeiter zugänglich geworden sind, der nicht vom Gifte des Kapitalismus und der bürgerlichen Heuchelei verseucht ist und die Anfangsgründe der Arithmetik beherrscht. Das sind die Grundgedanken Lenins in fast wörtlicher Wiedergabe (das Buch ist auch ins Deutsche übersetzt). Aber Lenin ist sogar noch weitergegangen, indem er „jede beliebige Köchin" einlud, in seinem proletarischen Staate zu regieren. Sind doch, versichert er, die Grundlagen der Staatlichkeit, nämlich Abrechnung und Kontrolle, einfache elementare Dinge. Allerdings läßt sich ein wissenschaftlich geschultes Personal von Ingenieuren, Agronomen und so weiter nicht entbehren, „aber", schreibt der »Intelligent« Lenin, „diese Herren, die heute unter der Fuchtel des Kapitalismus arbeiten, werden morgen unter den Gewehren des bewaffneten Proletariats noch besser arbeiten". (S. 91 des Originals.) Ja, von den Schülern Lenins, die seinen Spuren folgen, haben sich einige sogar zu der kühnen Behauptung verstiegen, daß das Proletariat schon allein kraft dieser seiner Wesenheit als Proletariat imstande sein müsse, spielend und mühelos jede wissenschaftliche Disziplin sich anzueignen, während andere zugeben, einstweilen seien auch „bürgerliche Gelehrte" als „Arbeitsvieh" nicht ganz zu entbehren!

Trotz alledem konstruiert Lenin seinen proletarischen Staat we-



sentlich nach dem Muster eines von ihm allerdings verzerrten bürgerlichen Staates: unter einfacher Umkehrung aller Verhältnisse. Jetzt ist es das Proletariat, das alle Nichtproletarier aufs grausamste ausbeutet[1]. Die Regierungsmethode läuft auf die absolute „Diktatur des Proletariats“ hinaus, die folgendermaßen definiert wird: „Die unbegrenzte, über dem Gesetze stehende, sich auf Gewalt im direkten Sinne des Wortes stützende Macht — das ist Diktatur.“ In dieser (im Original gesperrt gedruckten) Definition wird offenbar Diktatur mit Tyrannis verwechselt, obwohl derselbe Lenin sich später folgendermaßen geäußert hat: „Die neue Macht hat sich gehalten und konnte sich halten nur dank dem Vertrauen der überwiegenden Majorität, indem sie die Massen in voller Freiheit, in größtem Umfang und unwiderstehlich zur Macht heranzog.“ Das schrieb Lenin in einem der obigen Broschüre beigefügten Aufsatz aus dem Jahre 1920, als bereits alle Welt wußte, daß nicht nur die Macht der Massen, sondern auch diejenige der Sowjets eine reine Fiktion war, nichts anderes als revolutionäre Phrase und demagogischer Bluff. Waren doch schon damals alle sogenannten „Freiheiten“ längst von der Regierung requiriert, nicht einmal zugunsten der kommunistischen Partei, sondern sozusagen als Privateigentum einiger weniger, „über dem Gesetz stehender“ unabsetzbarer Oligarchen von eigenen Gnaden, die der Masse diktierten, was sie bei Gefahr des Erschossenwerdens zu wollen, zu denken, zu fühlen und zu tun habe. Und was vier Jahre früher Lenin noch hatte verschweigen können, das mußte jetzt, angesichts der Unstimmigkeiten in der Partei, sein Sprachrohr und Haupt der Dritten Internationale, Sinowjew, öffentlich zugeben. In dessen Buch „Die Zukunft unserer Partei“ heißt es: „Wir sind nicht so vertrauensselig zu glauben, daß wir von der Masse des Volkes geliebt werden. Wir wissen vielmehr, daß es Zeiten gibt, wo wir gegen die Strömung, gegen die allgemeine Stimmung angehen müssen. Und wir haben nichts zu fürchten, wenn wir das mit vollem Bewußtsein tun, denn wir schützen eben die Arbeitermassen auch dann, wenn sie selbst ihre eigenen Interessen verkennen. Und, Ge-

[1] Es ist nur natürlich, dass die Leninsche Ideologie in vielen Punkten die barbarischen Ausfälle gegen den konstitutionellen Rechtsstaat fast wörtlich wiederholt, die sich in dem „Moskowski Sbornik“ K. Pobjedonoszews vorfinden, der rechten Hand Alexanders III. und Nikolaus' II. während seiner ersten Regierungsjahre. Hier wie dort der gleiche Hass gegen alles, was Demokratie oder Freiheit heisst. Gleiche Ursachen — gleiche Wirkungen!



nossen, wir müssen den Mut haben, das frei und offen zuzugeben. Der Text gehört nun einmal zum Liede.“ (S. 71.) Man sieht: vom Vertrauen der freien Massen, von der berühmten Durchleuchtung des staatlichen Apparats durch die Billigung und Zustimmung dieser Massen ist nicht einmal in der Theorie etwas übriggeblieben. Es ist die gleiche „Theorie der Macht“, auf die, wie aus der Geschichte und namentlich der russischen Geschichte klar hervorgeht, sich auch die ausgesprochenen Tyrannen stets berufen haben, wenn sie sich darüber beklagten, daß das Volk das Segensreiche ihres gespensterhaften Tuns nicht begreifen wolle. Und genau so wie der „Gesalbte des Herrn“, der russische Zar für seine Taten nur vor Gott, der Geschichte und seinem eigenen Gewissen verantwortlich war, genau so sind auch die Häupter des kommunistischen Ordens nur vor der Geschichte verantwortlich[1]. Schon Napoleon hat das russische Staatsprinzip als „Selbstherrschaft gemildert durch Zarenmord“ definiert. Offenbar besteht dieser boshafte Vergleich auch heute noch zu Recht, obwohl Männer vom Schlage der Harmodios und Aristogeiton heutzutage nicht eben häufig sind.

So also sieht die Staatsidee der Bolschewiki in deren eigener Phantasie aus. Es ist noch hinzuzufügen, daß Lenin des öfteren darauf hinweist, auch der proletarische Staat sei lediglich eine beklagenswerte zeitliche Notwendigkeit, solange die soziale Revolution noch nicht in dem erforderlichen „planetarischen“ Maßstab gesiegt habe. Später, wenn es keine Klassen mehr gebe, die exploitiert werden könnten, werde der Staat von selbst absterben, als unnötig aufhören zu existieren, und endlich einem überstaatlichen Zustand Platz machen . . . Apokalypse?[2]

[1] Die Inquisition verbrannte die Ketzer mit der Begründung, dass durch die Qualen der Folter deren Seelen gerettet und gereinigt würden. Die Oligarchen in Moskau, die jeden, der in das Prokrustesbett ihres Programms nicht passt, als einen Feind des Volkes beseitigen, verfolgen kein so menschliches Ziel.

[2] Die gegenwärtige „Übergangszeit“ der sozialen Revolution ist von einem dritten und letzten Theoretiker des Bolschewismus „durchleuchtet“ worden, von Bucharin, dem Autor nicht nur des philosophisch unbedeutenden Buches „Der historische Materialismus“ und des ebenso unbedeutenden „ABC des Kommunismus“, sondern auch eines Werkes über die „Ökonomie der Übergangszeit“, das die Vollendung von Marx' „Kapital“ zu sein beansprucht. Dieser, auf dem Gebiete der reinen Politischen Ökonomie tatsächlich hervorragende Theoretiker verfügt über ein revolutionäres Pathos von ungeheurer Vehemenz und gewaltigem Umfang. Indessen steigt er zu einem

Welches sind nun die greifbaren Formen, in denen das staatliche Leben des bolschewistischen Rußland sich vollzieht[1]? Wie sieht die Konstruktion des Staates, die neue Gesetzgebung aus?

Das Grundgesetz (Konstitution) der Föderativen Sozialistischen Sowjetrepublik hat jedenfalls einen Vorzug: den der Originalität. Eine strenge staatswissenschaftliche Analyse erübrigt sich hier, da dieselbe doch nur mit einem leeren Raum zu operieren hätte; in diesem „Grundgesetz fehlt nämlich die Hauptsache: der Staat! Die dasselbe einleitende „Deklaration" ist eine agitatorische Paraphrase über das Thema: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!", läßt jedoch Wesen und Ziel des neuen Bundes klar erkennen, wie aus den folgenden wörtlichen Zitaten hervorgeht: „Seit Bildung der Sowjetrepubliken haben sich die Staaten der Erde in zwei Lager gespalten: in das Lager des Kapitalismus und in dasjenige des Sozialismus. Drüben im Lager des Kapitalismus herrschen nationaler Haß, Ungleichheit, koloniale Ausbeutung, Chauvinismus, Pogrome, Unterdrückung des Volkes, imperialistische Kriegsgreuel. Hier im Lager des Sozialismus dagegen — Vertrauen, Friede, nationale Freiheit und Gleichheit, friedliches Zusammenleben und brüderliches Zusammenarbeiten der Völker. Nur im Lager der Sowjets, nur unter den Bedingungen der Diktatur des Proletariats, die von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung getragen wird, ist es möglich gewesen, die nationale Unterdrückung auszuschalten, eine Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens zu schaffen und den Grund zu legen für ein brüderliches Zusammenarbeiten der Völker." In diesen Phrasen kommt die reine Ideologie dieses Bundes zum Vorschein, der einstweilen nur sechs Republiken (das reduzierte Rußland) umfaßt, der aber, wie es am Ende der Deklaration heißt, sich als „ein zuverlässiges Bollwerk gegen den Weltkapitalismus" und als „entscheidende Etappe auf dem Wege zur Vereinigung der Arbeitenden aller Länder in einer sozialistischen Weltrepublik" erweisen wird.

„vaticinium ex eventu" herab, indem er längst geschehene Dinge prophetisch zu rechtfertigen unternimmt. Die ganze Wirtschaft der Übergangszeit wird auf Gewalt als auf einen ausserwirtschaftlichen Faktor zurückgeführt und auf dem System des Zwanges, das heisst der Diktatur, begründet, enthält aber von Ökonomie gar nichts. Begreiflich, dass das Buch nach einem ersten lärmenden Erfolg auf den Index gesetzt und für den Unterricht verboten wurde! Sic transit . . .

[1] Das Wort „Russland" existiert offiziell nicht. Eine Schülerin, die dasselbe in ihrem Aufsatz gebraucht hatte, zog sich eine schwere Rüge wegen — „Konterrevolution" zu!

Daraus geht schon hervor, daß der Bund zur Zeit keineswegs eine in sich selbst ruhende Vereinigung darstellt, die sich den Zusammenschluß gegebener Staaten zur Aufgabe machen und sich für das Leben und die praktischen Aufgaben dieser Staaten einsetzen will. Wir haben es vielmehr mit einer Organisation, einem Orden zu tun, der sein unmittelbares und hauptsächlichstes Ziel ausschließlich in dem Kampf gegen das „Lager des Kapitalismus" sieht und sich zur Aufgabe macht, die übrigen Länder Stück für Stück mit Hilfe der sozialen Revolution aus ihrem Verband zu reißen und dem Bunde anzuschließen, bis dieser sich schließlich zu einem Weltbund — unbedingt zu einem Weltbund — erweitert haben wird. Das Interesse konzentriert sich also nicht in dem Bunde selbst, wie das bei einem wirklichen Staatenbund der Fall wäre, sondern ist ausschließlich nach außen gerichtet, auf das feindliche Lager, von wo die Erfüllung aller Hoffnungen und Sehnsüchte dieser neuen „ecclesia militans" erwartet wird.

Im dogmatischen Teil des föderativen Grundgesetzes wird eine „einige Bürgerschaft des Bundes" konstituiert sowie die Regierungsorgane dieses „Staates" und deren Funktionen, wobei den einzelnen Teilnehmern eine Scheinsouveränität gelassen wird, die etwa auf die Kompetenzen der Gouvernementsverwaltung in der zarischen Zeit hinausläuft. Alle wirkliche Souveränität gehört dem Bunde, alle Ministerien (Kommissariate) bleiben ihm vorbehalten, alles erledigt letzten Endes der Bund, obwohl de nomine die einzelnen Teilnehmer mit beinahe denselben Organen und Funktionen ausgestattet sind wie der Bund selbst.

Ein eigenes Grundgesetz (Konstitution) besitzt unter allen Teilnehmern nur die „Russische Sozialistische Föderative Sowjetrepublik"[1], die also derjenige Staat zu sein vorgibt, der ehemals Rußland hieß. Auch dieses Grundgesetz beginnt mit einer langatmigen agitatorischen „Deklaration" über das arbeitende und ausgebeutete Volk, wobei auch hier expressis verbis darauf hingewiesen wird, daß die Macht der Sowjets „unaufhaltsam auf dem eingeschlagenen Wege[2] vorwärtsschreiten wird bis zum vollen

[1] Jemand las einmal die Abkürzung „F." als „Fiktive". Sehr richtig: in diesem chaotischen Gebilde ist auch nicht der Schatten einer Föderation zu erkennen!

[2] Bezieht sich auf die vorhergehende Aufzählung aller Gewaltmassnahmen, die nötig sind, um die von der „Regierung des Zaren, der Grossgrundbesitzer und der Bourgeoisie" angerichteten Schäden auszurotten.



Sieg der internationalen Arbeiterschaft über das Joch des Kapitals", in dem „unerschütterlichen Entschluß, die Menschheit aus den Klauen des Finanzkapitals und des Imperialismus zu erlösen". Die gesperrt gedruckten Worte bedürfen wohl, wenn man sie mit den analogen Zielen des ganzen Bundes vergleicht, keines Kommentars.

Die Konstruktion der „Diktatur des Proletariats" und ihrer Organe können wir ebenso übergehen, wie wir über die Grundgesetze des zarischen Rußlands stillschweigend hinweggegangen sind. Uns interessiert hier lediglich das Wesen der neuen Macht als solcher, gewissermaßen ihre Substantialität. Von Interesse ist nur die Bemerkung, daß die von Marx und Lenin angedrohte Aufhebung der Trennung der Gewalten sich natürlich ebensowenig verwirklicht hat, wie die Hoffnung des letzteren, der gewöhnliche Arbeiter und die „proletarische Köchin" würden dank ihrer Weisheit spielend imstande sein, die Staatsgeschäfte zu verwalten. Diese sind vielmehr nach wie vor in Händen von, allerdings äußerst mangelhaften Spezialisten, während alle wichtigen Entscheidungen bei den Organen der Oligarchie liegen, die im Rahmen ihrer Parteidisziplin selbstherrlich über alles verfügen, einschließlich der illusorischen Wahlen und der angeblich richterlichen Entscheidungen.

Über die den Bürgern des Bundes garantierten Rechte ließen sich hunderte von Seiten zitieren, was aber zuguterletzt nur zu der Einsicht führen würde, daß von irgendwelchen Rechten im allgemeinmenschlichen Sinne gar keine Rede ist. Die Abgeordneten des Volksrats sind schon deshalb rechtlos, weil sie keinerlei Immunität genießen. Der Kriminalkodex, der für eine unabsehbare Reihe von konterrevolutionären und dienstlichen Vergehen die Todesstrafe vorsieht, verleiht den in der Mehrzahl der Fälle aus juristisch ungebildeten Laien zusammengesetzten Gerichten ausdrücklich das „Recht der Analogie", das heißt das Recht, auch solche Handlungen als verbrecherisch zu verurteilen, die im Kodex überhaupt nicht vorgesehen sind (§ 10) — wobei Leben und Eigentum von Privatpersonen nur äußerst schwach geschützt sind[1]. Der Zivilkodex wiederum, der (§ 1) mit

[1] Bekanntlich war in der sozialistischen Theorie immer nur von der Besserung des Verbrechers und dem Kampf gegen die Ursachen der Kriminalität die Rede. Unfähig jedoch, die Ursachen der Kriminalität zu beseitigen, leitet derselbe Sozialismus seinen ersten praktischen Schritt ins Leben damit ein, dass er die Verbrecher beseitigt, die er mit seinen das Land ruinierenden sozialistischen Methoden selbst in ungeahnten Mengen züchtet.

der Erklärung beginnt, daß „die bürgerlichen Rechte vom Gesetz geschützt werden mit Ausnahme derjenigen Fälle, wo dieselben im Widerspruch mit ihrer sozialen Bestimmung[1] ausgeübt wurden", verleiht dem Fiskus gegenüber seinen Kontrahenten eine Stellung, die es ihm ermöglicht, sich jederzeit leicht seinen vertraglichen Verpflichtungen zu entziehen, obwohl bekanntlich, angesichts der Monopolisierung fast sämtlicher Zweige des Wirtschaftslebens, bei geschäftlichen Abmachungen und Verträgen in neunundneunzig von hundert Fällen der Fiskus selbst als Partei auftritt. Die Kriminalprozeß-Ordnung schützt den Sowjetbürger, der so oft eine Anklage zu gewärtigen hat, noch weniger. So ist z. B. der Richter berechtigt, nicht nur auf die Verteidigung, sondern sogar auf die Anklage zu verzichten, das heißt Staatsanwalt wie Verteidiger hinauszuwerfen und — wie in dem berühmten Prozeß gegen Danton und mit demselben ungesetzlichen Endzweck — das Verfahren kurzerhand einzustellen, um ohne Beweisaufnahme und Zeugenverhör sein Urteil zu fällen. Ferner erlangt ein einmal gefälltes Urteil überhaupt niemals gesetzliche Kraft, sondern kann jederzeit, nach Monaten oder Jahren, revidiert, umgeändert oder kassiert werden „im Wege der Kontrolle" durch die höhere Instanz — und zwar auch dann, wenn gar kein diesbezüglicher Antrag vorliegt!

Was diejenigen Bürger angeht, die sich mit privaten Handelsgeschäften befassen, so entzieht ihnen der Staat alle politischen Rechte, und sie werden überdies von der Gesetzgebung zu Parias und Heloten herabgedrückt: Die sogenannte „Neue ökonomische Politik" (NEP) enthält überhaupt keine „ökonomischen" Gesichtspunkte, sondern offenbart lediglich das unverhüllte Streben der Kommunisten, Leute zu finden, die bereit sind zu arbeiten, damit der Fiskus, nachdem er ihnen ihren ganzen Verdienst so gut wie weggesteuert hat, sie obendrein zu Staatsfeinden stempeln kann. Ihr Vermögen, Freiheit und oft sogar das Leben hängen von tausenderlei außergesetzlichen Zufälligkeiten ab, denn diese ganze Politik geht darauf aus, die Kuh gleichzeitig zu schlachten und zu melken, und ist in Wirklichkeit das Eingeständnis des restlosen inneren Bankrotts dieses Regimes auf der ganzen Linie.

[1] Auf diese jesuitische Klausel berief sich offenbar jener Richter in Moskau, der nach der Verhandlung über den unzweifelhaft im Kodex selbst begründeten Anspruch eines Privatmannes an den Fiskus, folgendes Urteil verkündete: Da der Zivilkodex im Interesse des Proletariats verfasst ist, ist der Anspruch abzuweisen . . . .

Wenn wir zum Schluß noch auf den administrativen Terror der außerhalb der legalen Gerichtsbarkeit stehenden Kontrollorgane hinweisen, auf das Verbot des religiösen Unterrichts, auf die unerhörte Gewissensknechtung, auf die nie dagewesene Schärfe der Zensur, die alles was dem Sowjetkatechismus irgendwie widerspricht kurzerhand verbietet, und sei es Dostojewski oder Tolstoi, deren Werke, wie auch diejenigen anderer Klassiker zum Teil aus den Bibliotheken verbannt sind; ferner auf die Schließung aller Schulen für Kinder der Intelligenz und der Bourgeoisie — dann haben wir ein ziemlich vollständiges Bild beisammen und die „Staatsidee" dieses Bundes — wie auch diejenige des ehemaligen Rußlands — ersteht im Lichte objektiver, der heutigen russischen Wirklichkeit entnommener Tatsachen in aller Deutlichkeit vor unseren Augen.

Wir sahen schon, welchen Anteil die Bevölkerung am staatlichen Leben nimmt: gar keinen! Und wenn wir weiter fragen, in welcher realen Form denn nun das Volk sein Verhältnis zu diesem Staate zum Ausdruck bringt, so lautet die Antwort wiederum: in gar keiner! Das Volk begreift nur eines: daß die neue Macht das Meer von Verbrechen und Willkür, das sich unter den vorangangenen Regierungen von Iwan dem Grausamen an bis auf Nikolaus II. angestaut hatte, noch mehr hat anschwellen lassen. Von Zeit zu Zeit antwortet es zwar darauf mit planlosen Aufständen, aber zu der Ermüdung durch den Weltkrieg kamen die Schrecken sinnloser Bürgerkriege, in denen beide Parteien einander nichts zu vergeben haben, sowie die Qualen nichtendenwollender Hungersnöte. Das alles hat das Volk so entkräftet, daß es an Rasin oder Pugatschow zur Zeit nicht zu denken wagt. Und darin allein liegt auch die Rettung der dem Volke verhaßten Oligarchie, deren Untergang in den stürmischen Fluten einer nationalen Erhebung einstweilen auf unbestimmte Zeit hinausgeschoben erscheint, obwohl der Sturm ebensogut morgen wie übers Jahr losbrechen kann. Alle jene, fast mystischen Hoffnungen, welche die Volksseele auf den Bolschewismus gesetzt hatte, sind längst und für immer ausgeträumt, leben nur noch bei jenen „unverbesserlichen Idealisten" echtrussischer Prägung, die nach wie vor des Glaubens sind, es werde sich eines Tages alles zum Besseren wenden, werde sich „schieben" — und zwar ganz von selbst, ohne Zutun und Anteil ihrerseits, durch irgendein Wunder! Aber auch diese „unverbesserlichen Idealisten" werden zum Glück immer seltener, und es ist eines der Hauptverdienste der Bolschewiki, daß sie

unbewußt die russische Mentalität gereinigt und von ihrer verhängnisvollen Verträumtheit befreit haben.

Eines der großartigsten Trauerspiele der Weltliteratur, Puschkins „Boris Godunow“, das jetzt auch in der deutschen Übersetzung des talentvollen W. Groeger vorliegt, schließt mit der erschütternden Regiebemerkung: „Das Volk schweigt!“ Ja, es schweigt, schweigt zu den wie ein Alpdruck auf ihm lastenden Verbrechen, schweigt erst recht, wenn es gebeten wird, die Verbrechen zu sanktionieren. Hat es nicht immer geschwiegen auf dem ganzen Kreuzgang seiner leidensvollen Geschichte, während es alle Schauer und Krämpfe der staatlichen Entwicklung miterlebte und mitansah? Aber dieses Schweigen bedeutet nicht: „Qui tacet consentire videtur“, sondern: „Cum tacent clamant!“ — Denn das Gewissen nicht nur ihrer Propheten, Dichter und Denker, sondern auch dasjenige der Massen selbst hat niemals geschwiegen und schweigt auch jetzt nicht. Das Volk, auch in Zeiten verhängnisvollster Verirrung und tiefsten Falles sich immer wieder entsühnend im Fegefeuer seiner Leiden, steht innerlich dem Staate genau so kritisch und prüfend gegenüber wie sich selbst — wie das wiederum Dostojewski so erschütternd gefühlt hat. Gegen seinen Willen, wir wiederholen es, trägt der Bolschewismus dem erwachenden Selbstbewußtsein des Volkes die Fackel voran. Auf dem dunklen Weg, den die verblendeten Demagogen es geführt, ist sich das Volk klar geworden über die Gegenwart wie erst recht über die Vergangenheit, deren notwendiges Ergebnis der gegenwärtige Zustand ist.

Und mehr noch: dieses Volk hat den Wert eines Lebens unter Gefahren erkennen und schätzen gelernt, hat sich in dem von ihm selbst heraufbeschworenen gewaltigsten sozialen Kataklysma, das die Weltgeschichte kennt, praktisch davon überzeugt, welch mächtige, elementare, unverlierbare Kraft in ihm schlummert. In den „Toten Seelen“ vergleicht Gogol Rußland mit einem wild dahinstürmenden Dreigespann[1]. Nun, niemals bis auf den heutigen Tag

[1] Ich halte es für meine Pflicht, hier auf die von einem erstaunlichen Pathos und tiefster lyrischer Empfindung getragenen Zeilen hinzuweisen, die unter der Überschrift „Russland“ auf Seite 227—28 eines anonymen Werkes enthalten sind, das sich „Das Buch des Lebens“ nennt und im Greifenverlag zu Rudolstadt erschienen ist. Der Autor ist offenbar niemals in Russland gewesen, trotzdem kommen diese Zeilen dem Schönsten gleich, was jemals Russen über die Seele ihrer Heimat geschrieben haben oder schreiben werden.

hat sich dieses Dreigespann auf dem geraden Wege normaler staatlicher Entwicklung vorwärtsbewegen können, stets strebten seine wilden Rosse nach entgegengesetzten Richtungen auseinander. Deshalb stampften sie so oft denselben Fleck und vergeudeten ihre Kräfte, ohne vorwärts zu kommen, deshalb, noch öfter, flogen sie ziellos vom Wege abirrend über Abgründen dahin. Fast immer aber war der feurige Wagen am Zerbersten im stürmischen Gezerr der apokalyptischen Rosse, deren Zügel ein ewig unsichtbares Schicksal, Urgrund und Symbol des russischen Volkstums, väterlich in Händen hält.

Vor nunmehr achtzig Jahren schrieb Tjutschew, in dessen Poesie ebensoviel urrussisches steckt wie in der Prosa Dostojewskis, folgendes: „Le veritable apologiste de la Russie c'est l'Histoire, qui depuis trois siècles ne se lasse pas de lui faire gagner tous les procès dans lesquels elle a successivement engagé ses mystérieuses destinées." Dem ist nur noch hinzuzufügen, daß die von der Geschichte über dieses Volk verhängten Prüfungen, wie wir sahen, nicht nur drei, sondern bereits nahezu elf Jahrhunderte andauern, wobei Rußland noch stets verjüngt wieder auferstanden ist, wie Lazarus aus seinem Sarge[1].

Legt uns dieser Umstand nicht eine Prognose nahe, oder besser gesagt: zwingt er nicht geradezu auch den nüchternsten Betrachter zu einem Ausblick in die Zukunft? Ja, Rußland ist ganz und gar zukünftig. Wir sahen bereits, daß grauenvollstes Erleben immer nur den unbewußten Willen zum Leben, zur Überwindung des eigenen Chaos in diesem Volke wachrief. Heute, nachdem das völkische Selbstbewußtsein einmal geweckt ist, zeichnet sich vor dem Blick des Historikers bereits deutlich und unverkennbar ein fester Kern in dem chaotischen Wirrwarr ab, ein Zentrum, um das in einem schöpferischen Kristallisationsprozeß alle Lebenskräfte zusammenschießen

[1] Obiges Zitat, wie auch das diesem Aufsatz vorgesetzte Motto sind einem Briefe entnommen, den der Dichter im Jahre 1844 aus München schrieb, wo er, im vertrauten geistigen Verkehr mit den hervorragendsten Persönlichkeiten der damaligen Zeit, sechzehn Jahre seines Lebens verbracht hat: „Lettre a. M. le Dr. Gustave Kolb, redacteur de la Gazette Universelle". Der in französischer Sprache an die „Allgemeine Zeitung" adressierte offene Brief ist (in deutscher Übersetzung) betitelt: „Russland und Deutschland". Sein Inhalt ist wahrhaft „aere perennius" und beweist, dass der damals als Diplomat sehr bekannte Autor nicht nur ein genialer Dichter, sondern auch ein grosser politischer Denker gewesen ist.

wollen. Befreit von den Fesseln des Cäsaropapismus, erstarkt das religiöse Empfinden und eine gesunde, allem Götzendienst abholde Empfänglichkeit für kulturelle und zivilisatorische Werte wächst langsam heran. Ein unlöslicher Kitt verbindet immer fester „Knechte" und „Herren" von ehedem, die das Leben selbander in den großen Topf des Leidens warf. Langsam wächst da endlich auch ein Wille zur Macht des Landes als eines Ganzen empor, als eines einheitlichen Organismus mit gemeinsamem historischem Schicksal und also auch gemeinsamen Zukunftswegen. Das alles wäre wohl imstande, endlich die extreme Veranlagung der Volksseele zu bändigen, die innere Zerrissenheit und die verhängnisvolle weibische Passivität zu überwinden. Das heißt nicht, daß die russische Volksseele sich selbst verlieren, ihrem Zug zur Ewigkeit, der Hoffnung auf das Andere Reich, dem Trieb zur Verwirklichung höherer geistiger Werte in Raum und Zeit entsagen wird oder soll: das alles wird ihr verbleiben in saecula saeculorum, nur gereinigt von dem ihr gegenwärtig noch anhaftenden tötlichen Quietismus und der unfruchtbaren Idiosynkrasie gegen alles Reale. Daß Rußland jemals dem Drange „Himmel und Erde miteinander zu verbinden" (W. Solowjew) entsagt, ist nicht denkbar, denn darin eben sah und sieht es seine historische Weltmission.

Nun wird uns auch die Behauptung nicht mehr paradox klingen: daß es einen russischen Staat als solchen noch niemals gegeben, eine spezifisch russische Staatsidee sich bisher noch niemals verwirklicht hat. Wir erkennen aber auch, daß für das gewaltige Land diese Feststellung alles andere denn ein Todesurteil bedeutet. Denn die Staatsidee, die sich heute noch dunkel aus dem Bewußtsein des Volkes emporringt, wird ganz gewiß eines Tages in lebendiger schöpferischer Tätigkeit verwirklicht werden. Und wenn es auch unmöglich ist, die Zeit zu bestimmen, innerhalb welcher dieser Prozeß sich vollzieht, noch die konkreten empirischen Formen, in denen er sich ausprägt, noch das endliche Aussehen des von Grund aus umgebildeten und vermutlich sehr neuartigen Staatswesens, — so darf doch keinen Augenblick außer Acht gelassen werden, daß kein anderes Volk einen ähnlich langen und mühevollen Weg zurückzulegen hatte, von den ersten Anfängen des Gemeinschaftslebens der slawischen Stämme bis zu dem stürmischen sozialen Experiment in der Gegenwart, einem Experiment, vor dem auch die anderen Länder in Zukunft durchaus nicht geschützt sind. Jene religiös-ethi-

schen Wertungen, die letzten Endes der russischen Volksseele ihre Prägung geben, werden auch die Stützen sein, auf denen der neue russische Staat ruhen wird. Die durchlittenen Erfahrungen im Verein mit dem unverlierbaren Kräftereichtum Rußlands, das die Invasion der Waräger oder revolutionäre Schimären nach Art Pugatschows oder Lenins bestimmt nicht zum zweitenmal mit seinem Namen decken wird, sind ein „Fels des Glaubens", auf den der russische Historiker getrost bauen darf.

Tjutschew wiederum war es, der gesagt hat:

Mit dem Verstande noch keiner Rußland umfing,
Noch keiner hat es mit Ellen gemessen;
Mit Rußland ist es ein sonderbar Ding:
Es läßt sich nur mit dem Glauben ermessen!

Und die Staatenforscher in der ganzen Welt werden gut tun, wenn sie, nicht zum Schaden ihrer Wissenschaft, diesen Glauben an den zukünftigen russischen Staat ebenfalls übernehmen.

Hat doch schon der alte Hobbes, der öfter recht hat als man gemeinhin annimmt, gesagt: „Kommt die Zeit, wo sich das Wissen gegen das Leben kehrt, so kehrt sich das Leben gegen das Wissen."

## PAZIFISMUS UND POLITIK

VON

LUDWIG HERZ

Solange die Völker in zwischenstaatlicher Anarchie leben — „im Naturzustande", wie Kant in Anlehnung an Hobbes sagt —, ist kein Friede. Was wir Frieden zu nennen belieben, ist eine Pause zwischen Kriegen, eine Waffenruhe bei latentem Kriegszustand. Wir fühlen diesen Zustand nicht, weil wir uns an ihn gewöhnt haben, ebensowenig wie wir uns der ungeheuren Last des atmosphärischen Druckes bewußt werden. Der latente Kriegszustand kann jederzeit seinen endemischen — noch nicht perniziösen — Charakter verlieren, denn die keiner Regelung unterworfenen Macht- und Interessengegensätze der Staaten schaffen sich stetig neue Konfliktstoffe. Er wandelt sich dann in eine Gefährdung der Waffenruhe, da die Politik aller Staaten den Krieg als letzten Trumpf, als ultima ratio regum, in ihre Rechnung einstellt, wobei es gleichgültig ist, ob die einzelnen Staatsmänner je nach den Zielen ihrer Politik oder nach ihrem Temperament den Krieg fürchten, erhoffen, wollen. Das Wesentliche ist, daß für sie alle der Krieg ein selbstverständliches völkerrechtlich zugelassenes Mittel zum Austragen der Streitigkeiten ist.

Es zeigen sich also die sogenannten „schwarzen Punkte" am politischen Horizont. Doch nun setzen die Bemühungen der Diplomaten zum Schutze der Waffenruhe ein, die Bemühungen, mit heiler Haut über eine Gefahrenzone hinwegzukommen, die sie selbst geschaffen oder wenigstens nicht zu verhindern gewußt haben. Es beginnt die Arbeit der Penelope, die Fäden eines Gewebes zu lösen, das sie selbst geknüpft haben. Dieser Versuch der Entwirrung birgt aber neue Gefahren. Kiderlen-Wächter hat einmal im Reichstage beruhigend darauf hingewiesen, daß heutzutage, wo kein Land einen Krieg wolle, die Berufung auf die Kanonen nur ein Bluff sei. Der Ausdruck stammt aus dem Pokerspiel, wer aber in diesem Spiel blufft,

ist immer der Gefahr ausgesetzt, daß der Gegner einmal die Karten sehen will.

Ruedorffer (Pseudonym für den Gesandten Riezler) schreibt in seinem Buche: „Grundzüge der Weltpolitik der Gegenwart“: „Der Charakter des diplomatischen Spieles hat sich geändert. Wenn zwischen zwei streitenden Teilen niemand den Krieg will, so wird nicht immer der Mächtigere, das heißt, der, der Krieg leichter vertragen kann, siegen, sondern derjenige, der mit der Behauptung, daß er bereit sei, loszuschlagen, länger aushält, also mehr Ruhe, Haltung, Hartnäckigkeit und Geschwindigkeit hat . . . Aus der Eigenart dieser Methode ergibt sich ein Moment, das für unsere Zeit die größte Gefahr des Krieges enthält . . . Hat eine Regierung sich, durch die Methode des Bluffs verleitet, zu weit vorgewagt oder wie man sagt, festgeblufft, so ist sie vielleicht nicht mehr imstande, einen Rückzug, auch wenn er sachlich richtig wäre, anzutreten, . . . . die Rücksicht auf persönliche Interessen, der Ehrgeiz der Regierungen oder der zu erwartende Entrüstungssturm der Nationalisten können einen Krieg herbeiführen, den das sittliche Interesse allein nicht gerechtfertigt hätte.“ Das Hin und Her in den dreizehn Tagen vor Ausbruch des Weltkrieges ist eine Probe auf das Exempel dieses vor dem Kriege erschienenen Buches.

Wenn die politische Luft genügend mit Elektrizität geladen ist, kann ein lächerlicher Zwischenfall, kann ein Zufall aus der Gefährdung der Waffenruhe eine akute Kriegsgefahr machen. Man denke zum Beispiel an den Schnäbele-Fall. Letzten Endes war es nur ein Zufall, der 1914 den Anlaß zum Bruch der Waffenruhe zwischen den zwei großen europäischen Bündnissystemen brachte. Nicht nur Ende 1913, noch Mitte Juni 1914 in Konopischt hatte Wilhelm II. die österreichische Kriegslust gedämpft. Der Mord von Sarajewo kehrte die deutsche auf Kriegsverhinderung fast um jeden Preis eingestellte Politik völlig um. Daß aber das Attentat gegen das österreichische Thronfolgerpaar glückte, war nur ein Zufall. Die erste Bombe hatte ihr Ziel verfehlt, wahrscheinlich hätten die Revolverschüsse am Nachmittag nicht ihren entsetzlichen Erfolg gehabt, wenn nicht das führende Auto des erzherzoglichen Zuges einen Augenblick hätte halten müssen, um aus einem falschen Wege in den vorgeschriebenen einzubiegen.

Der latente Kriegszustand, in dem die Staaten dauernd auf eine Auseinandersetzung mit den Waffen gefaßt sein müssen, trägt in

sich selbst die Gefahr des Kriegsausbruches. In seelischer Hinsicht zeugt er die verhängnisvolle Resignation, daß der Bruch der Waffenruhe doch einmal kommen werde; da er unvermeidlich sei, müsse im günstigsten Momente losgeschlagen werden. Im äußeren Leben führt er zum Wettrüsten. Si vis pacem para bellum. Wenn sich aber Staaten bis an die Zähne gewappnet gegenüberstehen, das Gewehr angelegt, die Finger am Hahn in steter nervöser Spannung, genügt die Furcht, der andere könne zuerst schießen, um eine Panik zu erzeugen, die gerade damit endet, daß das eintritt, was man vermeiden wollte. Die russische Generalmobilmachung sowohl in ihrer Vorgeschichte als in ihren Folgen ist das typische Beispiel einer Angst, daß der andere zuvorkommen könnte. Durch Sasanows Argumentation: „Es sei besser, ohne sich davor zu fürchten, durch unsere Kriegsvorbereitungen den Krieg hervorzurufen, sorgfältig dieselben zu betreiben, als aus Furcht, einen Anlaß zum Kriege zu geben, vom Kriege überrumpelt zu werden", wurde der Zar zur Mobilmachung überredet. Riezler hatte recht, als er sagte, der Weltkrieg sei ausgebrochen, weil man fünf Minuten zu wenig verhandelte. Man hat aber fünf Minuten zu wenig verhandelt, weil man wegen der Gefahr, erschossen zu werden, nicht länger zögern wollte.

An Stelle dieser stündlich bedrohten Waffenruhe des Naturzustandes, an Stelle dieses militaristischen Friedens will der Pazifismus einen durch zwischenstaatliche Organisation geschützten Frieden setzen. Si vis pacem para pacem. Die Waffen sollen nicht nur ruhen, bis es irgendeinem Staate beliebt, zu ihnen zu greifen; die Regelung der internationalen Streitigkeiten soll der Willkür der einzelnen Staaten entzogen werden. Hier liegt der wesentliche Unterschied zwischen Pazifismus und friedliebender Politik. Der friedliebende Staat wird den Krieg vermeiden, aber er will Richter in eigener Sache sein, er weicht dem Kriege möglichst lange aus, aber immer mit dem Vorbehalte, ihn zu führen, wenn er ihn doch einmal für nötig hält. Diesen Vorbehalt muß er unter den obwaltenden Verhältnissen machen, muß ihn solange machen, als das Völkerrecht ihn unbedingt erlaubt. Die Völkerrechtslehrer haben zwar seit Hugo Grotius nach einer Definition der justa causa belli gesucht, ohne jedoch deren Merkmale begrifflich feststellen zu können. Sie schalteten unbewußt immer nur diejenigen Kriegsgründe als unerlaubt aus, die überaltert waren. Wenn Völkerrechtslehrer heute behaupten, daß

zum mindesten aus dem werdenden Völkerrechte heraus Angriffskriege verboten seien — eine Anschauung, die in dem pharisäerhaften Artikel 231 des Versailler Vertrages eine Stütze zu finden scheint —, so geben sie sich einer Selbsttäuschung hin. In der neuen Zeit, in unserer Zeit der Massen und Volksheere ist der Erfolg des Krieges von der Zustimmung der Völker bedingt. Die große Masse in allen Ländern will ihrer friedlichen Arbeit ungestört nachgehen und nur dann zu den Waffen greifen, wenn Hof und Heimat bedroht sind. Dem scheint zu widersprechen, daß die Völker gerade kriegerische Herrscher rühmen. Im dritten Bande schreibt Bismarck, daß „man von den europäischen Völkern im allgemeinen sagen kann, daß diejenigen Könige als die volkstümlichsten und beliebtesten gelten, welche ihrem Lande die blutigsten Lorbeeren gewonnen, zuweilen auch wieder verscherzt haben . . . Friedliebende zivilistische Volksbeglückung wirkt auf die christlichen Nationen in der Regel nicht so wärmend, so begeisternd wie die Bereitwilligkeit, Blut und Vermögen der Untertanen auf dem Schlachtfelde siegreich zu verwenden . . . Wenn ich mir die Geschichte der europäischen Völker vergegenwärtige, so finde ich kein Beispiel, daß eine ehrliche und hingebende Pflege des friedlichen Gedeihens der Völker für das Gefühl der letzteren eine stärkere Anziehungskraft gehabt hätte, als kriegerischer Ruhm, gewonnene Schlachten unter Eroberung selbst widerstrebender Landstriche." Bismarck weist dabei auf Karl XII. von Schweden, Ludwig XIV., Napoleon hin. Er hätte auch Cäsar und Alexander nennen können. Es ist aber dabei eins zu bemerken. Die Herrscher, die Bismarck nennt, waren große Persönlichkeiten; sie waren geeignet, das Bedürfnis nach Heldenverehrung zu befriedigen. Dabei spricht es mit, daß sich die Menschen des Alltags schmeicheln, daß ein Abglanz des Ruhmes ihrer Führer auch auf sie fällt, selbst wenn sie an der Großtat keinen Teil haben, sie sogar gehindert hätten, wenn sie in der Zeit des großen Mannes gelebt hätten. Ein typisches Beispiel dafür ist die Stellung der Parteien beim Abgang Bismarcks; ein weiteres die Kant-Feiern dieses Jahres, wo Männer den Philosophen priesen, die seines Geistes auch nicht die leiseste Spur gefühlt haben. Endlich kommt noch der Geschichtsunterricht der Schulen hinzu. Es ist pädagogisch begründet, daß den heranwachsenden Generationen die großen Persönlichkeiten nahegebracht werden. Der Schule, die das beste Instrument in der Hand der Herrschenden ist, und die die Vaterlandsliebe, in der die Jugend erzogen werden soll, nach

dem Bilde formt, scheinen kriegerische Großtaten das geeignetste Beispiel, da die Menschen stets bereit sind und bereit sein müssen, Krieg zu führen. In den Vereinigten Staaten und in China, das nach einem bösen Worte Tschen-ki-tongs allerdings nicht als zivilisiertes Land gilt, weil dort der Beruf, Menschen zu töten, nicht als der vornehmste angesehen wird, sind es keineswegs die Krieger, die als Exponenten der Größe des Landes vorgestellt werden. Abzuwarten bleibt allerdings, wie sich die Dinge weiter gestalten werden; die zeitweilige Popularität Roosevelts ist kein gutes Omen.

Aus politischen Gründen, nicht aus völkerrechtlichen Bedenken heraus, suchen also kriegslüsterne und kriegführende Regierungen das Odium des Angriffes auf den Feind zu überwälzen. Solange aber die Anschauung darüber, ob eine Bedrohung vorliegt, in der Hand des sich bedroht fühlenden oder sich als bedroht ausgebenden Staates liegt, ist an dem „Naturzustande" nichts geändert. Es ist nur eine Frage politischer Geschmeidigkeit, die Schuld des Angriffes dem Gegner zuzuweisen. Daher wäre auch der „Naturzustand" bestehen geblieben, wenn auf den Haager Konferenzen das obligatorische Schiedsverfahren eingeführt worden wäre, da diejenigen Streitigkeiten nicht vor den Schiedsgerichtshof gebracht zu werden brauchten, in denen „die Ehre, die Lebensinteressen und die Unabhängigkeit eines Staates bedroht waren", und es Sache des Betroffenen war, wann er einen solchen Fall für vorliegend erachtete.

Das Statut des Völkerbundes bringt theoretisch einen Fortschritt; es macht die Kriegserklärung von gewissen Vorbedingungen abhängig. Aber es hat sich doch nicht entschließen können, ihn überhaupt als völkerrechtlich unerlaubt hinzustellen. Was der Pazifismus will: den „Frieden durch Recht" statt der „Waffenruhe auf Widerruf", ist also auch von ihm nicht völlig erreicht. Die Sicherung des Friedens ist und bleibt ein Problem des Völkerrechts.

Der Pazifismus macht die Befriedung der Welt zu einer Rechtsfrage, zu einer Frage des „jus inter gentes". Dadurch unterscheidet er sich auch grundsätzlich von den politischen Bestrebungen, die Friedensgefährdung so einzukapseln, daß Reibungen, die den brandstiftenden Funken entzünden können, möglichst abgeglättet werden. Dergleichen Bestrebungen sind in die Begriffe: europäisches Konzert, europäisches Gleichgewicht — sei es nach der kontinentalen Auffassung der Gegengewichte, sei es nach der britischen des Züngleins an der Wage —, Selbstbestimmungsrecht der Völker, Nationali-

tätenprinzip als Grundlage der Staatenbildung gefaßt. Auch der im Hafen gescheiterte Versuch Bethmann-Hollwegs, durch eine Verständigung zwischen Deutschland und England eine Art Spitzenorganisation der beiden Bündnissysteme zu schaffen, gehört in dieses Gebiet. Alle diese Versuche haben kläglich Schiffbruch gelitten. Das europäische Gleichgewicht glich wirklich jenem Hause Swifts, das von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts gebaut war, daß es sofort einfiel, als sich ein Sperling daraufsetzte. Das Nationalitätenprinzip, von dem Napoleon auf St. Helena träumte und das der Italiener Mancini in der Mitte des vorigen Jahrhunderts propagierte, indem er politische Hoffnungen in ein staatenbildendes Prinzip umschmolz, ebenso wie das Selbstbestimmungsrecht der Völker, von der französischen Revolution nur zögernd anerkannt und dann mißbraucht, haben die Gefahren eines Friedensbruches nur verschärft. Der Bethmann-Hollwegsche Plan hätte wohl die Kriegsgefahr auf eine Reihe von Jahren ausgeschaltet, seine letzte Folge wäre aber die Teilung der Weltherrschaft zwischen Deutschland und Großbritannien gewesen. Das Selbstbewußtsein der anderen Nationen hätte aber eine solche pax germanobritannica auf die Dauer ebensowenig ertragen, wie das Souveränitätsgefühl mittelalterlicher Herrscher die pax romana ertragen hatte. Selbst wenn alle diese Versuche, Kriegsursachen auszuschalten und mit Aufbietung aller diplomatischen Gewandtheit aufziehende Kriegsgewitter immer wieder zu bannen, so glückliche Ergebnisse zeitigen könnten, wie sie klägliche Mißerfolge aufzuweisen haben, so wäre der Pazifismus überflüssig und müßte zugestehen, daß ein anderer Weg zu dem von ihm erstrebten Ziel gefunden worden ist, pazifistisch wäre aber solche Lösung des Problems nicht, da das zwischenstaatliche politische Handeln nicht dem Rechte untergeordnet wurde.

Die Politiker, die sich „Realpolitiker" nennen, weil sie sich schmeicheln, alle Probleme des zwischenstaatlichen Lebens damit lösen zu können, daß sie den Forderungen des Tages genügen, denen Ideen unbequem sind und die darum Napoleons I. Spottwort von den „Ideologen" aufgreifen, ohne zu bedenken oder ohne zu wissen, daß die Phantasie, die es verhöhnen sollte, nach zwei Menschenaltern Wirklichkeit wurde, die Politiker des Vorläufigen, denen alle Vorläufer lächerlich sind, haben ihr Argument gegen den Pazifismus

stets zum Gebrauche parat: „Phantastereien, es hat immer Kriege gegeben und wird immer Kriege geben." Genau wie der afrikanische Häuptling zum Missionar sagte: „Wir haben immer Menschen gefressen." Es ist derselbe Gemeinplatz wie der Spruch, mit dem man sich gegen jede Arbeit zum sozialen Fortschritt sträubte: „Es hat immer Armut und Elend gegeben und wird immer Armut und Elend geben." Es ist die Stammtischweisheit der Ewig-Gestrigen. „Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast," sagt Kant. Der Schluß, daß etwas immer so bleiben müsse, weil es immer so war, beruht auf Denkfaulheit. Wer aber die Gleichgültigkeit gegen unvernünftige Zustände mit dem Hinweis auf ihre unvordenkliche Dauer begründet, begeht die siebente Todsünde, die Trägheit des Herzens, die Sünde, für die es eine Vergebung nicht gibt.

Richtig ist, daß die Geschichte als eine Reihe von Kriegen erscheint. Daran trägt die Geschichtschreibung fast ebensoviel Schuld wie die Geschichte. Die zünftige Geschichtschreibung verweist die Kulturgeschichte, die Geschichte der Erfindungen und Entdeckungen in besondere Bände, geht nur zögernd an eine Geschichte der Ideen heran und vergißt meist davon zu erzählen, wieviel unvermeidlich scheinende Kriege doch nicht geführt worden sind. Eine Geschichte der nicht herrschenden Klassen, des niederen Volkes, der Namenlosen zu schreiben, ist erst einmal versucht worden.

Mit dem Triumph der Naturwissenschaft werden gegen den Pazifismus auch Analogien aus der sichtbaren Welt ins Feld geführt. „Alles in der Welt ist Kampf — ohne diesen Kampf würde sie in Marasmus verfallen. Im Kampf ums Dasein frißt der Stärkere den Schwächeren." Es fehlte nur noch, daß man von der „Kulturzoologie", wie es Müller-Lyer treffend nannte, oder vom „sozialen Darwinismus", vom „außerstaatlichen Banditismus", wie es Novicow nicht minder treffend bezeichnete, ins Kosmische steigt und darauf hinweist, daß die im Wettkampf stehenden Sterne anderen Sternen durch Anziehung Materie entreißen. Bedürfen diese Einwände der Widerlegung? Ohne „Kampf" würde natürlich auch die Menschheit versumpfen. Aber Krieg ist doch nur eine Form des Kampfes, die niedrigste Form, die dem Menschen nach seinem Wesen am wenigsten zukommt, da die Tierwelt ihm an List und Stärke überlegen ist. Früher hätte der Mensch den Vergleich mit der Tierwelt, in der

der Stärkere den Schwächeren frißt, mit Entrüstung abgelehnt. Seitdem aber durch die Rassenlehre der Gobineau und Chamberlain, die durch die Wertung der Schädelbildung oder der Blutmischung das Primat der reinen Vernunft leugnet, die Menschheit theoretisch vertiert worden ist, muß die Binsenwahrheit wiederholt werden, daß sich der Mensch als denkendes und sittliches Wesen dem Grunde nach vom Tiere unterscheidet. Wenn er auch naturwissenschaftlich zu den Säugetieren gehört, muß er als „homo sapiens" wissen, was gut und böse ist, sein Leben nach anderen Regeln führen als das Tier.

Der Diluvialmensch kannte nicht nur, wie das Tier, Hunger, Furcht und Liebe, er fühlte bereits religiöse und künstlerische Bedürfnisse, war also dem jetzigen Menschen wesensgleich. Daß aber von dem Neandertalmenschen bis Goethe eine Emporentwicklung stattgefunden hat, kann füglich nicht in Abrede gestellt werden, wenn sich alle Emporentwicklung auch vielleicht in Spiralwindungen vollzieht. Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen der pessimistischen Auffassung von Moses Mendelssohn, der meint, daß das Menschengeschlecht in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit behalte und der optimistischen, die Lessing die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts nennt, muß also in eudämonistischem Sinne entschieden werden.

Allerdings hat die pazifistische Bewegung in ihren letzten Phasen vor dem Kriege gerade den biologischen Einwänden selbst die Waffen geliefert, indem sie sich, offensichtlich unter dem Einfluß des angelsächsischen Pragmatismus, auf ein utilitarisches Geleise schob. Bertha v. Suttner hatte Krieg dem Kriege gepredigt mit den Worten der Liebe. Aus Mitleid mit dem Elend und den Verwüstungen des Krieges wissend, hatte sie ihr „Die Waffen nieder" in die Welt geschrieen. Dieser Weckruf hatte ein vieltausendfaches Echo gefunden, mußte es finden, da er die feinsten Saiten der Empfindung traf, denn die Liebe ist das Stärkste von allem. Dem Grundempfinden des Wollens dieser edlen Frau ist der Pazifismus nicht treugeblieben. In Frieds „Handbuch der Friedensbewegung" wird sein Wesen und Ziel folgendermaßen definiert: „Die Friedensbewegung will die Erkenntnis eines durch Naturgesetze bedingten Organisationsvorganges der Gesellschaft erwecken, um durch die bewußte Mitwirkung der Menschheit in der Richtung der natürlichen Entwicklung,

sie möglichst schnell zu möglichst höchstem Ertrag ihrer Arbeit gelangen zu lassen."

Hier kann man sofort einwenden, daß ungleiche Verteilung des Arbeitsertrages zwischen Kapital und Arbeit, Anarchie in der Produktion, Monopolisierung des Bodens schwerer überwindliche Hindernisse aufgebaut haben als Kriegswirren, daß vor dem Kriege trotz aller Rüstungslasten die Wohlfahrt der Völker gestiegen war, endlich daß erst der Wahnwitz des Versailler Friedensschlusses und die Bereinigung der Folgen des Krieges die Wunden des Krieges infiziert hat.

Die so auf den Nützlichkeitsgedanken eingestellte Friedensbewegung betrachtet den Dauerfrieden als natürliches Ergebnis der fortschreitenden Entwicklung. Das ist falsch. Die natürliche Entwicklung ist ein Produkt des Egoismus und des Kampfes. Sie wird daher den Krieg, das heißt die Durchsetzung der eigenen Persönlichkeit durch Gewalt, aufschieben, solange es ihr nützlich scheint, ihn aber im Prinzip anerkennen. Wird durch eine Erschleichung das Problem in die Niederung des sogenannten gesunden Menschenverstandes heruntergedrückt, so wird es nicht, wie Fried glaubt, vereinfacht, weil nichts Himmelstürmendes mehr darin liege. Es scheint nur einfacher, weil seine Schwere, das heißt die Umwertung der Eigensucht aus Pflichtgefühl oder aus Liebe in Sittlichkeit nicht erkannt oder aber weil an ihr vorbeigeblinzelt wird.

Das Wort Völkerrecht hat allerdings jetzt nach dem Weltkriege einen schlechten Klang bekommen. Verträge wurden zerrissen. Bestimmungen des Kriegsvölkerrechts, so ehrwürdig, daß sie eine sprichwörtliche Bedeutung erlangt hatten, wie die der Pariser Seerechtsdeklaration von 1856: „le pavillon couvre la marchandise", sind in diesem Kriege nicht mehr wert gewesen als ein Fetzen Papier. Das Völkerrecht im Kriege ist erstickt durch giftige Gase, es fault auf dem Meeresgrund zwischen Schiffstrümmern und Leichen. Aber nur Spießbürger können deshalb über das Völkerrecht spotten. Wer über das Völkerrecht spottet, muß auch über die zehn Gebote lächeln und das Strafgesetzbuch in der hintersten Ecke seines Schrankes verstecken, weil noch immer gemordet, gestohlen und des Nächsten Weib begehrt wird.

Die Bindungen des Völkerrechts im Kriege konnten nicht halten, weil sie gegeben waren für eine Zeit, in der Heere gegen Heere foch-

ten, nicht aber für einen Krieg, in dem Wirtschaft gegen Wirtschaft kämpfte und sich die Völker selbst an die Gurgel gesprungen waren. Sie konnten nicht halten, weil die Fortschritte der Technik, in den Dienst der Vernichtung gestellt, neue Kampfmiltel geschaffen hatten, die kein Staat in einem Kriege unbenutzt lassen konnte, in dem es um Sein oder Nichtsein ging. Im letzten Ende konnten sie nicht halten, weil der Krieg Verneinung des Rechts ist. Es ist ein Widerspruch in sich, Rechtsgrundsätze für eine Rechtsverneinung aufzustellen. Rechtsregeln für den Krieg aufzustellen ist ebenso widersinnig, wie Rechtsregeln für eine Revolution aufstellen zu wollen. Wäre aber das Völkerrecht wirklich tot, so würden nicht die Regierungen aller Kriegführenden die Feinde beschuldigt haben und noch beschuldigen, es gebrochen zu haben und die Welt als Zeugen gegen diese Rechtsbrüche aufrufen, man würde nicht versuchen, die Gesellschaft der Nationen durch völkerrechtliche Bindungen wiederherzustellen. Artikel 227 des Friedensvertrages, durch den Wilhelm II. wegen „Verletzung der internationalen Moral und der Heiligkeit der Verträge" vor ein Kriegsgericht gestellt werden soll und Artikel 231, der die Wiedergutmachungspflicht auf der Verantwortlichkeit für den Angriff aufbaut, sind Verbeugungen vor der Idee des Völkerrechts, ja sogar eines internationalen Sittlichkeitsbegriffs. Aus welchen Motiven heraus man sich zu ihnen entschlossen hat, steht auf einem anderen Blatt. Das Völkerrecht lebt und wird leben, denn Recht ist nicht nur eine Sammlung von Regeln und Bestimmungen, sondern das Mindestmaß der sittlichen Forderungen, das erfüllt werden kann und erfüllt werden muß.

Daß Macht nur allzu häufig das Recht erdrückt, ist eine so offenkundige Tatsache, daß nur ein Narr sie bestreiten kann. Ebensowenig wird irgend jemand leugnen, daß das Recht der Machtmittel bedarf, um sich durchzusetzen. Ebensowenig wagen aber die rabiatesten Anhänger des Machtgedankens laut zu sagen, daß Macht vor Recht gehen soll. Auf der anderen Seite denkt der Pazifismus, soweit er organisierte Friedensbewegung ist, keineswegs daran, den Grundsatz aufzustellen, der allerdings von religiösen Friedensfreunden, wie den Quäkern, den Tolstoianern, aufrechterhalten wird, daß ein Recht zur staatlichen Notwehr nicht existiere. Auch Ghandi leugnet dieses Recht letzten Endes nicht; er sieht nur die sittliche Form der Notwehr nicht im aktiven Widerstand, sondern in dem, was man seit der Besetzung des Ruhrreviers passive Resistenz heißt,

richtiger aber moralischen Widerstand nennen sollte. Auf dem Weltfriedenskongreß in Rouen im Jahre 1903 wurde folgende Entschließung angenommen: „Das . . . . Recht der Notwehr ist dasjenige Recht, das jede Nation besitzt, um unter bestimmten Umständen ihre Unabhängigkeit und die ihr regulär zugestandenen Rechte zu schützen.“

Die Resolution fährt dann aber fort: „Das Recht der Notwehr resultiert nicht aus der Natur der erhobenen Ansprüche, sondern aus der Tatsache, daß sich die Nation, die sich seiner bedient, entschlossen gezeigt hat, sich ohne Einschränkung einem Schiedsgericht zu unterwerfen, während der Gegner eine solche Prüfung der Angelegenheit verweigerte und den Weg der Gewalt einschlug.

Infolgedessen gibt es eine Notwehr gegen einen Staat, der einen anderen Staat angreift, das heißt, der ihn ohne vorhergehende, auf Versöhnung abzielende Vorbesprechung und ohne durch eine unzweideutige Handlung seine Absicht kundgegeben zu haben, eine richterliche Lösung des entstandenen Streites herbeizuführen, überfällt.“

In den beiden letzten Absätzen tritt der fundamentale Unterschied wieder zutage, auf den oben hingewiesen worden ist: Der Gegensatz in der Anschauung, in wessen Hand die Entscheidung liegen soll.

Die Anhänger der Machttheorie sehen nun in dem Schiedsgerichtsverfahren einen Eingriff in die Souveränität des Staates. Der Begriff der Souveränität war keineswegs immer selbstverständliches Korrelat staatlicher Existenz. Er entwickelte sich in seiner jetzigen Form erst in den Kämpfen der Fürsten gegen den Römischen Kaiser Deutscher Nation. Er ist aber heute eine Realität, es sind nicht nur die Dynastien, sondern die Völker selbst, die sich eifersüchtig gegen die Antastung der Souveränität wehren. Das an sich völkerrechtlich begründete Ultimatum Österreichs an Serbien erschreckte die Welt deshalb so, weil es schwere Eingriffe in die Souveränität Serbiens verlangte. Wenn aber ein Staat Eingriffe in seine Souveränität nicht zu dulden braucht, so widerspricht es dem Begriffe der Souveränität keineswegs, sondern es scheint sogar in ihm enthalten, daß er freiwillig seine Souveränität beschränken kann. Alle Staaten geben Partikel ihrer Souveränität preis, wenn sie internationale Verträge, wie zum Beispiel Handelsverträge, abschließen, denn sie verzichten damit auf ihr souveränes Recht, selbstherr-

lich Zölle zu erheben. Wenn Staaten Bündnisse abschließen, seien es Defensiv- oder Offensivbündnisse, so verzichten sie sogar auf ihre Selbstherrlichkeit in der wichtigsten staatlichen Angelegenheit, in der Entscheidung über Krieg und Frieden, wobei daran nichts geändert wird, daß im Ernstfalle Staaten Auswege oder Hintertüren gesucht und gefunden haben, um sich ihren vertraglichen Verpflichtungen zu entziehen. Halten sich die Staaten aber für berechtigt, um egoistischer politischer Ziele willen, ihre Souveränität einzuschränken, so ist es nicht ersichtlich, warum sie es nicht für das große Menschheitsziel der Befriedung der Welt tun können.

In Wahrheit lauert hinter dieser Betonung der Souveränität etwas ganz anderes: Die Besorgnis der Großmächte vor dem Verlust ihrer dominierenden Stellung. In einem Geheimbericht des russischen Ministers Kokozew aus dem Jahre 1913 heißt es, die kleineren Staaten müssen sich dem Willen und den Bestrebungen der Großmächte unterwerfen. Als Kokozew diesen Gedanken gelegentlich der Balkanwirren äußerte, griff, wie er weiter berichtet, Poincaré mit beiden Händen zu. Ähnliche Gedankengänge finden sich in einem Geheimbericht Bülows an Wilhelm II. in Angelegenheiten der Haager Konferenz. Auch die Satzung des Völkerbundes ist von diesen Erinnerungen an den Grundgedanken des europäischen Konzerts, wie er nach den Freiheitskriegen durch den Vertrag von Chaumont in die Tat umgesetzt wurde, nicht frei. Im Völkerbundsrat sind nur die Vertreter der Großmächte ständige Mitglieder. Deutschland verlangt als Vorbedingung seines Eintritts als Großmacht gleichfalls einen ständigen Sitz. Kann es ihn, entwaffnet und ohnmächtig wie es ist, erreichen, so würde allerdings der Begriff der Großmacht, dessen wesentliches Merkmal bisher rein militaristisch die äußere Macht war, grundsätzlich geändert.

Das Pochen der Staatslenker — monarchischer und republikanischer, autokratischer und demokratischer — auf die Großmachtstellung liegt zu weit abseits von denjenigen Stimmungen, die die Psyche der Völker beeinflussen, als daß damit der Machtgedanke erklärt werden könne. Um ihn zu verstehen, muß man sich der Kämpfe erinnern, die während des Krieges zwischen den Anhängern eines „Siegfriedens" gegen den „Verständigungsfrieden" geführt worden sind. Dieser Gegensatz bestand bei allen kriegführenden Nationen. Wir waren aber zu lange hier in Deutschland von der Außenwelt getrennt und sind es noch immer, als daß wir die Gefühle unter-

suchen könnten, die die feindlichen Lager bewegten. Wir wissen nur, daß im feindlichen Auslande für den „Knock-out-Frieden" gegen die „paix blanche" ganz wie bei uns mit dem Motto agitiert wurde, daß die schnöden Friedensbrecher nicht straffrei ausgehen, der freche Überfall nicht ungerächt bleiben dürfe. Die Agitation fand überall Glauben, weil sich jedes Volk überfallen wähnte. In Deutschland tönte aus dem vae victis viel verblichene Romantik, die von der Weltherrschaft und strahlendem Glanze des alten deutschen Reiches träumte, viel Trunkenheit der Zahl und der Größe, viel Nachklänge an das Pathos Treitschkes, viel schief gesehener Bismarck, viel mißverstandener Nietzsche, aber auch viel ehrliche Begeisterung, viel aus der Tatsache des Krieges begreiflicher Haß und viel besorgte Vaterlandsliebe. Man fragte, ob all die schweren Opfer, die gebracht worden sind, ohne sichtbaren Gewinn verrauchen sollten, uns von dem Boden nichts bleiben sollte, der mit deutschem Blut gedüngt war. Wir haben keine Garantie dafür, so sagte man, daß wir nicht wieder überfallen werden, sollen wir wegen des wünschenswerten, aber noch so fernen Zieles eines Völkerfriedens auf Sicherung verzichten?

Zu denjenigen, die aus einer falschen Einschätzung des Erreichbaren und aus Furcht erneuter Kriegsgefahr die Verständigung ablehnten, traten diejenigen, die einen Verständigungsfrieden grundsätzlich ablehnten. Das waren nicht nur jene Mitglieder und Anhänger des Alldeutschen Verbandes, die das Gebot der Stunde dahin formulierten, „rücksichtslose Machtpolitik für die alleinigen deutschen Belange, um die gottgewollte Mission des deutschen Volkes zu erfüllen". Über diesem äußerlichen, mehr in die Breite als in die Tiefe gehenden Patriotismus des geistigen Mittelstandes, über das Hurra als Gedankensatz, das nur leider allzuoft ein „Feste druff — aber die anderen" war, wird später zu reden sein. Hier ist von denen zu sprechen, die, wie es der konservative Führer Graf Westarp im Januar 1917 aussprach, sich lieber zu Tode siegen, als einen status-quo-ante-Frieden annehmen wollten. Es ist kein Zufall, daß die prinzipiellen Anhänger des Machtfriedens hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich in den Reihen derjenigen Parteien zu finden waren, die den Großbesitz und die Schwerindustrie vertraten. Das sind die großen Herren, an Macht gewöhnt, gewöhnt zu befehlen, gewöhnt, daß die Dinge im Gleichtakt mit ihrem Willen gehen. Es mischen sich in ihnen die Instinkte der

alten Raubritter, die die Pfeffersäcke warfen, die Erinnerungen an die Vorfahren, die geholfen haben, Reiche durch Eroberungen zu gründen, mit merkantilistischen Reflexbewegungen und mit der Pleonexie, dem nie zu stillenden Durst nach Mehrerwerb, dem typischen Charakterzug einer kapitalistischen Zeit. Ihrer Lebensauffassung — man nannte sie vor dem Kriege den Herrn-im-Haus-Standpunkt — schien der Gedanke eines Verständigungsfriedens als Kompromißlerei widerwärtig, als im letzten Ende demokratisch umschichtend, daher nach innen wie nach außen gefährlich. Was ihnen bei dem Verständigungsfrieden gegen das Gefühl ging, mußte ihnen noch weit mehr gegen den Strich gehen, wenn die Verständigungsverpflichtung Dauereinrichtung würde.

Auch aus der Betonung des nationalen Standpunktes läßt sich kein Einwand gegen den Pazifismus gewinnen. Die beiden Begriffe Nationalismus und Internationalismus sind verschwommen. Es ist federleicht, sie dialektisch zu widerlegen, da diejenigen, die sie heute gebrauchen, soweit sie damit nicht ererbte Rechte oder vielmehr Privilegien gegen von unten aufsteigende Schichten verteidigen wollen, klare Vorstellungen mit ihnen nicht verbinden. Aber gerade weil hinter dem Schlagworte Gefühlsworte stehen, fangen sie ein, es sind Griffworte, „catch words", wie die englische Sprache Schlagworte sehr prägnant nennt. Will man zu dem vordringen, was hinter ihnen steckt, muß man von den Erscheinungen der Nachkriegszeit absehen. Wir stoßen sonst auf Symptome der weder bei den Siegern noch bei den Besiegten schon geheilten Kriegspsychose. Tun wir das, so finden wir in dem Wort „Nationalismus" die Abkehr von dem Ideal des Weltbürgertums, der Humanität, des guten Europäertums zugunsten einer ausschließlichen Betonung der „Belange" des eigenen Volkstums. Wir stehen damit vor einer ungeheuren Paradoxie. In derselben Zeit, in der nicht nur Welthandel und Weltwirtschaft durch eine Teilung der Arbeit zwischen den Staaten der Erde, sondern auch gemeinschaftliche Zivilisations- und Kulturbestrebungen die Staaten der Welt unauslöslich untereinander verstrickten, wuchs das Bestreben, die eigene staatliche Persönlichkeit nicht nur von fremder Beeinflussung auszuschließen, sondern auch den anderen Nationen die Gleichberechtigung zu versagen. Es kann nicht, aus der Furcht ins Hintertreffen zu geraten, erklärt werden, denn seine Symptome, die bei uns und in Frankreich „Chauvinismus", in England „Jingoismus", in Amerika „Spread Eagletum"

heißen, zeigen sich gerade bei den kulturell und wirtschaftlich führenden Staaten. Ebensowenig kann dieser Überschwang des Nationalgefühls aus einer Bedrohung des Volkstums erklärt werden, denn die in sich gefestigten Staaten Deutschland, Frankreich, England litten daran. Auch nicht durch den Stolz auf die in schweren Kämpfen errungene nationale Konsolidierung; wäre dies der Grund, so müßte Großbritannien und Frankreich den Nationalismus ablehnen, Italien ihn nur vor dem Kriege gekannt haben. Endlich kann auch der Militarismus diese Übersteigerung nicht erklären. England war so wenig militaristisch, daß es von jeher Niederlagen seiner Söldnerheere auf dem Schlachtfelde ruhig hinnahm, ohne sich in seiner Ehre gekränkt zu fühlen; als einziger von allen am Weltkrieg beteiligten Staaten hat es seine verlorenen Schlachten kaltblütig als reine Tatsachen registriert. Ist es die Erinnerung an jahrhundertalte Fehden, jahrhundertalten Haß, der wieder aufflammt, gerade weil die Nationen in nahe Berührung kamen? Aber im Laufe der europäischen Geschichte haben sich alle Völker einmal bekämpft und dann wieder verbündet, neben den Erinnerungen an gegeneinander vergossenes Blut stehen Erinnerungen an gemeinschaftlich vergossenes Blut.

Wir kommen dem Urgrunde der rätselhaften Erscheinung vielleicht nahe, wenn wir prüfen, wer die Träger des Nationalismus sind. Schücking schreibt in seinem Buche: „Die völkerrechtliche Lehre des Weltkrieges" nach Zitierung eines künstlerisch wertvollen aber bluttriefenden Gedichts, das das Attentat eines jungen serbischen Studenten auf den Landeschef von Bosnien im Jahre 1910 preist: „Will man nicht zu einem ganz falschen Urteil über die serbische Volksseele gelangen, die von allen Kennern des Landes als besonders weich und gutmütig gepriesen wird, so muß man sich klarmachen, daß es sich bei diesen Ausschreitungen eines wilden Nationalismus auf serbischer Seite immer um Intellektuelle handelt, bei denen sich der großserbische Gedanke als eine zentrale Idee ihres Denkens ergibt, da mangels älterer Tradition diese Schicht gar keine Hemmung durch eine Vorstellung wie zum Beispiel die Humanität erfährt . . Auch bei uns kann man die Erfahrung machen, daß der blinde Chauvinismus weder vom Volke noch von den obersten gesellschaftlichen Schichten getragen wird, sondern daß gerade die Kleinbürger von dem Nationalgedanken der Zeit einseitiger beherrscht sind, als das möglich wäre, wenn sie als Erben äl-

terer Kulturideen aufgewachsen wären.“ Diesen geistvollen Beobachtungen muß man beistimmen. Nur darf man das, was Schücking „Kleinbürgertum“ nennt, nicht zu eng begrenzen. Man muß zu ihm auch jene namentlich in Preußen östlich der Elbe stark vertretene gesellschaftlich höher stehende Schicht hinzurechnen, die sich in sich selbst eingekapselt hatte, nur wenig über die Pfähle ihres Gutshofs, ihrer Berufsgemeinschaft — sei es Beamtenschaft, sei es Offizierkorps — herausguckte, auch finanzieller Beschränktheit wegen nicht herauskommen konnte und die in ihrem Selbstbewußtsein — das nicht immer Dünkel, sondern häufig berechtigter Stolz auf Pflichttreue und Leistungen in dem Sondergebiete ihres Arbeitsfeldes ist — auf Fremdes, das sie nicht verstehen konnte, auch nicht verstehen wollte, herabsah. Gerade diese Schicht — in ihrer Lebensauffassung, fast auch in ihrer Lebensführung kleinbürgerlich — war in den letzten Jahrzehnten vor dem Kriege sozial führend, wenn ihr auch das Eindringen in die obersten, seien es bürgerliche, seien es adlige Gesellschaftskasten, fast ebenso erschwert war, wie sie selbst dem aufsteigenden Kleinbürgertum den Zutritt in ihren Kreis hemmte. Die Leiter gab die Wahl zum Reserveoffizier, und dazu gehörte die „gute Gesinnung“, die den Internationalismus schon deshalb ablehnen mußte, weil die geächtete Sozialdemokratie international war, die verachtete Demokratie für Versöhnung der Völker eintrat.

Nun ist eins sicherlich richtig. Das Ende des 18. Jahrhunderts, das als die eigentliche Zeit weltbürgerlicher Ideen anzusehen ist, kannte den nationalen Gedanken in unserem Sinne nicht, der erst durch die Demokratie seine Stoßkraft erhielt. Erst wenn sich der Mensch als Bürger eines Staates, nicht aber als Untertan einer Dynastie fühlt, wenn ihm die Möglichkeit geboten ist oder er die Möglichkeit anstrebt, an den Geschicken seiner Heimat verantwortlich mitzuarbeiten, kann aus der Liebe zur Heimat Vaterlandsliebe, aus der Treue zum angestammten Fürstenhaus Nationalgefühl werden. Kampf um die Freiheit und Kampf für die Einigkeit gingen in Deutschland im Gleichschritt. Aber national und weltbürgerlich sind keineswegs kontradiktorische Gegensätze, da die Nation nur ein Teil der Menschheit ist; man kann pflichtgetreuer Bürger seines Staates sein, ohne deshalb als Weltbürger die Pflichten gegen die Menschheit zu verletzen. Ja man kann ein wahrhaft guter Staatsbürger nur dann sein, wenn man über den Teil hinaus auch dem Ganzen ge-

recht wird. Alles, was man aber Internationalismus nennen kann, ist nur Übersetzung der weltbürgerlichen Ideen, der Menschheitsideen in das reale Zusammenleben der Völker. Nationalgefühl ist gar kein Gegensatz zum Weltbürgertum. Erst, wenn das Nationalgefühl zum Nationalismus überspannt wird, das heißt zum Streben, Vorteile für den eigenen Staat auf Kosten gleichberechtigter Interessen anderer Nationen und zwar auch mit den Mitteln des Truges und der Gewalt zu erreichen, entsteht dieser Gegensatz. Auf welche Seite zu treten ist, kann auch für den glühendsten Patrioten nicht zweifelhaft sein, solange er sich nur einen kühlen Kopf und ein klares Herz bewahrt. Nicht das von den Nationalisten allzuviel zitierte „right or wrong my country" hat die Engländer groß gemacht, sondern daß sie, wo sie hinkamen, Erzieher zur Arbeit waren und daß sie, selbst in dem Respekt der persönlichen Rechte erzogen, die wahre Staatskunst ausbauten, durch Achtung vor den Rechten anderer zu regieren.

Unsere Gedanken kreisen noch heute um das unübersehbare Feld von Holzkreuzen, das sich dehnt von der belgischen Küste bis zur Schweizer Grenze, von der Ostsee bis zum Schwarzen Meere, um Ruinen nicht nur in der äußeren Welt. Neben zwölf Millionen Toter, Millionen Siecher, Verkrüppelter, Geschwächter, neben Vernichtung jahrhundertelanger Arbeit, neben Elend, Not und Krankheit trat Zusammenbruch aller sittlichen Begriffe, Mord und Völkerhaß. Das sind die Früchte des „frischfröhlichen Krieges", der Bodensatz des „moralischen Stahlbades", des „Jungbrunnens", wie unsere Gewaltanbeter den Krieg nannten, Gewaltanbeter, zu denen auch leider Diener der Kirche und Lehrer des Rechts gehörten. Das Bild eines ewigen Friedens muß in strahlender Schöne aufleuchten; die Worte kommen in den Sinn, die Luther, Kant, Herder gegen den Krieg gesprochen haben und die in der langen Zeit des Friedens vergessen worden waren, Worte von Männern, die Exponenten einer heroischen Weltanschauung waren. Aber aus dem Grauen des Augenblicks heraus, aus einer Max-Piccolomini-Stimmung heraus ist die Frage: Ist die Idee des Krieges zu verneinen, die des ewigen Friedens zu bejahen, nicht zu beantworten.

Tatsächlich hat der Ekel vor dem Blutdunst, der aus den Schlachtfeldern aufstieg, von jeher die Sehnsucht nach dem Frieden geboren. Hugo Grotius und Kant schrieben ihre grundlegenden Schrif-

ten unter dem Eindruck großer Kriege. Der Gedanke der Solidarität der Völker gegen den Friedensbruch gewann in Friedensverträgen — im Frieden von Osnabrück, in der Heiligen Allianz, im Völkerbundakt des Versailler Friedens — Gestalt. Wir dürfen aber nicht übersehen, wie hoch der Weltkrieg, bis der Hunger die Energie des deutschen Volkes lähmte, Geist und Seele gespannt hat, welche heldenhaften Tugenden er ausgelöst hat. Gab der Krieg der alten Bitte: „Unser täglich Brot gib uns heute" nicht den ehrfürchtigen, längst vergessenen Inhalt wieder? Schuf er nicht ein Gemeinschaftsempfinden, ein soziales Pflichtgefühl, das der Frieden nicht gekannt hatte? Haben Wissenschaft und Technik in der Abwehr der Aushungerungsversuche nicht gezeigt, daß der große Zerstörer Krieg, der alle produktive Arbeit lähmt, wenn auch nicht der Vater aller, so doch der Vater vieler Dinge ist? Wollen wir wägen, so dürfen wir nicht nur in der einen Schale alle Grauen und Schrecken des Krieges anhäufen, wir müssen auch in die andere alles das hineintun, was der Krieg Erhabenes und Erhebendes gebracht hat. Wenn die Schale schwankt, kommt uns das Bewußtsein, daß auf diese Art der Schlüssel des großen Rätsels, den die Besten in allen Ländern und in allen Zeiten gesucht haben, nicht gefunden werden kann.

Die Bejahung der Frage, die wir stellen, ist keineswegs selbstverständlich. Von Heraklit bis Hegel, Feuerbach, Ihering, Lasson ist sie verneint worden. Sogar ein Sozialist, Proudhon, hat sie verneint, und es gibt selbst in Kants Schriften eine große Reihe von Stellen, die den Krieg keineswegs absolut verurteilen. Alle Bewegung zum Völkerfrieden bedeutet, da das Völkerrecht den Krieg erlaubt, umstürzende Umwandlung des jetzt geltenden Rechtszustandes. Wir müssen also forschen, ob irgendwo eine Quelle fließt, die einen Anspruch auf Umwälzung dieses Zustandes, dieses jahrtausendealten Zustandes gibt.

Ehe wir die Lösung des Problems versuchen, müssen zwei Irrtümer ausgeräumt werden. Der erste ist der, daß dem einzelnen Bürger das Recht zustehen soll, die Teilnahme am Kriege zu verweigern, ein Recht, welches von radikalen Pazifisten neuerdings in Anspruch genommen wird. Glieder einer Staatsgemeinschaft dürfen sich den Pflichten, die diese auferlegt, nicht eigenmächtig entziehen; es hieße eine Selbstherrlichkeit des Individuums in demselben Augenblicke stabilieren, in dem man die Selbstherrlichkeit der Staaten

einschränken will. Die Verfolgungen auf sich nehmen, die einer Weigerung folgen müssen, heißt eine Märtyrergeste auf Kosten anderer machen, da eine solche Weigerung, wenn sie nicht auf beiden Seiten gleichmäßig erfolgt, die eigenen Mitbürger zugunsten der Feinde schwächt. Das beanspruchte Recht dieser Radikalen stützt sich auf einen Trugschluß. Der Mut zum Kriege mag verbrecherisch sein, der Mut im Kriege ist höchste Tugend, weil der Wille zur Tat den Willen zum Leben überbietet. Der zweite aufzuräumende Irrtum ist der, daß der Krieg die Wurzel dieser Tugend sei; der Krieg erzeugt nicht den Helden; weil der Wille vorhanden ist, kann Heldentum in einem Kriege bewiesen werden.

Die Sehnsucht nach dem Frieden beweist noch nichts. Die Sehnsucht äußert sich darin, daß der Friede als verlorenes Gut in ein für diese Welt verschlossenes Paradies verlegt wird oder in der Hoffnung, daß der Friede einst im tausendjährigen Reiche auf Erden oder gar nur nach dieser Welt kommen werde. Die Sehnsucht nach Frieden ist die Sehnsucht nach Glück. Glück ist nicht der Sinn des Lebens. Die Form des Glückes durch Frieden ist auch nur das Glück der Ruhe, also nur eine Art des Glückes. Gerade, daß sie außerweltlich erscheint, beweist, daß sie nicht diejenige ist, die dem Wesen des Menschen, das Bewegung ist, adäquat ist; sie ist nur die Sehnsucht nach dem Kontrast.

Religion und Krieg sind keine unvereinbaren Gegensätze. Versteht man unter Religion nicht die Sehnsucht des Menschen, das Weltall, in dessen ungeheure Erhabenheit er klein und bloß gestellt ist und das er mit dem Verstande nicht umfassen kann, übersinnlich zu beleben, sondern den Glauben an eine ordnende Kraft jenseits der Welt der Erscheinungen, für die Sollen und Wollen identisch ist, so kann diese Kraft höchst kriegerisch gefühlt werden. Die polytheistischen Religionen verehrten Götter des Krieges, in Israel heißt Gott „Herr Zebaoth, Herr der Heerscharen“. Der sich Mohammed offenbarende Gott befahl, die Völker zu vernichten, die sich zu ihm nicht bekennen wollten, der Heilige Krieg des Islams, der Dschihad, kennt überhaupt keinen Frieden mit den Ungläubigen, er kennt nur einen Waffenstillstand. Allerdings der apostolische Gruß tönt: „Friede sei mit Euch“, bei des Heilands Geburt sangen die himmlischen Heerscharen „Friede auf Erden“, und in den Seligpreisungen der Bergpredigt heißt es: „Selig sind die Friedfertigen“. Das Christentum lehrt die Mühseligen und Beladenen den

Heroismus des Leidens und Duldens, aber die Offenbarung des Johannes ist ein Buch des Zornes und der Prophezeiung des scharfen Schwertes. Und wenn Christi Lehre die Lehre des Friedens und der Liebe war, der Kampf um sie und um ihre Auslegung hat zu den blutigsten Kriegen geführt. Mögen die Päpste, die gewappnet selbst in den Krieg zogen, für höchst weltliche Ziele gestritten haben, mögen bei den Kreuzzügen solche weltlichen Ziele, auch die Gier nach Schätzen und nach den braunen Frauen des Orients mitgewirkt haben, mögen die Schlachten des Dreißigjährigen Krieges auch um Fürstenmacht ausgefochten sein, die bewegenden Ideen waren Kämpfe für die Religion. „Deus lo volt!“ Und so konnten Gläubige des Wortes Gottes wie Moltke sagen, daß der Krieg ein Element der von Gott gesetzten Weltordnung sei.

Aber selbst wenn man annehmen will, daß die reine Lehre Christi den Krieg verurteilt und daß die Religionskriege Kriege der Kirche gewesen seien, die dem Geiste ihres Stifters entfremdet war, so würde nur bewiesen, daß es Religionen gibt, die den Krieg verwerfen, nicht aber daß die Religion ihn an sich verdammt.

Ebenso verlangt die Idee der Kultur den ewigen Frieden nicht. Kultur ist Form als Gestaltung inneren Erlebens und Mitlebens, Stil als Ausdruck der Stellung zu Gott und Welt. Kultur ist bewußt und in Ehrfurcht vor dem Geschehenden das wollen, was die Pflanze willenlos tut: Entwicklung zur Reife. Wir kommen ihrem Wesen vielleicht am nächsten, wenn wir uns errinnern, in welchem Sinne der Landwirt das Wort gebraucht. Er nennt Kultur das Streben, aus dem anvertrauten Boden durch intensivste Bearbeitung das Letzte herauszuholen, alle Keime und Blüten sorgsam zu hegen, das der Art Widersprechende aber auszujäten und sich der immer vollkommener werdenden Früchte zu freuen, um dann nach der Ernte im nächsten Jahre den Kreislauf zu wiederholen. Kultur ist Tatenlust der Seele, unablässiges Streben einem Ziele entgegen mit dem Bewußtsein, daß dieses Ziel nie ganz erreicht werden kann, daß aber die Bewegung nach diesem Ziele Erfüllung ist. Kultur ist demnach etwas Innerliches, steht also zu dem Krieg als Erscheinung des äußeren Lebens in keinem Verhältnis; es ist nur zufällig, ob der Krieg den Weg zum Ziele ebnet oder versperrt. In Wirklichkeit sind Zeiten, die wir als Epochen höchster Kulturblüte anzusehen gewohnt sind, die Zeitalter der Größe Athens, des Hohenstaufen Friedrichs II., der Renaissance, Ludwigs XIV., höchst kriegerisch gewesen. Der

Satz, daß der Fortschritt der Kultur Kriege unmöglich machen werde, ist falsch. Fortschritt der Kultur kann es nur in dem Sinne größerer Annäherung an ein gesetztes Ziel geben, und es kommt nur darauf an, ob der Krieg auf diesem Wege der Überwindungen die Annäherung fördert oder nicht. Selbstverständlich zerstört jeder Krieg auch Kulturwerte, aber aus den Trümmern sprießt sofort neues Leben. Ideale selbst können wir immer nur als gleichwertig setzen, da ihre Bedeutung im Anreiz zur Bewegung liegt und verstandesmäßig nicht abgewogen werden kann, ob ein empfindsam friedliches oder ein heldisch kriegerisches Ziel höher bewertet werden muß.

Auch die Bedürfnisse der Zivilisation können die Notwendigkeit des Weltfriedens nicht restlos erklären. Im Gegensatz zur Kultur bestimmt die Zivilisation das äußere Leben. Sie will den reißenden Strom des Daseins durch Regulierung bändigen und schiffbar machen. Zivilisation ist Sicherung und Sicherheit der bürgerlichen Existenz; der grausame, Menschen mordende, Wirtschaftswerte vernichtende Krieg ihr kontradiktatorischer Gegensatz. Die Bedürfnisse der Zivilisation werden daher Kriegsmöglichkeiten auszuschalten suchen. Es steigt jedoch ein großes Aber auf. Zivilisation ist Hedonismus: das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl. Soll Glück mehr sein als das bloße Fehlen von Schmerzen — und das muß es im Sinne der Zivilisation sein, weil ihr Grundgedanke, das ist fortschreitende Vermehrung der Behaglichkeit des äußeren Lebens, optimistisch sein muß —, so muß dieses Glück gefühlt werden können. Fühlen wir heute noch das Glück der Sicherheit, nachdem es selbstverständlich geworden ist, daß Gericht und Polizei das bürgerliche Leben des Alltags schützen, daß wir nicht mehr, wie einst die Herren in San Gimignano, aus unserem Hause eine Festung zu machen brauchen und daß keine Räuber und Ritter mehr außerhalb der Stadtmauern auf uns lauern? Wie erst der Tod dem Leben Sinn und Würze gibt, brauchen die Errungenschaften der Zivilisation zur Erfüllung ihrer Aufgabe, durch Sicherheit glücklich zu machen, den Kontrast der Kriegsgefahr.

Vom wirtschaftlichen Standpunkt aus ist die Unrentabilität des Krieges nicht erwiesen. Der Krieg vernichtet Wirtschaftswerte und Arbeitskräfte, schwächt mit dem Volkskörper auch die Wirtschaftskraft sowohl bei Siegern wie bei Besiegten. Kriegsentschädigungen für den Sieger sind kein Ersatz. Es ist mehr als strittig, ob die

fünf Milliarden nach dem Deutsch-Französischen Kriege mehr Segen oder mehr Unheil gestiftet haben. Man kann aber Normann Angell nicht beistimmen, daß Annexionen den annektierenden Ländern keinen Vorteil bringen. Sein Beispiel, daß London nicht reicher würde, wenn es Edinburg angliederte, ist richtig. Ein Land aber, das Goldminen, Petroleumquellen, Kohlenfelder sich aneignet, wird reicher. Es ist vom wirtschaftlichen Standpunkte aus also nur eine Bilanzfrage, ob sich ein Krieg lohnt oder nicht. Der Einwand, durch Verträge könne dasselbe erreicht werden wie im Kriege, schlägt nur dann durch, wenn ihm kein Wirtschaftskrieg vorangeht, der tiefere Wunden bringen kann als wenigstens ein kurzer Krieg.

Alle diese Einwände zerstäuben aber vor der Feststellung: Der Weltfriede ist eine Forderung des Sittengesetzes. Das Sittengesetz ist im kategorischen Imperativ ehern, unverrückbar, unabänderlich stabiliert. Kant hat ihn verschieden formuliert. Wir wählen die Formel: „Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können." Wir wählen diese Formel, weil die Natur zugleich gut und böse ist, die Menschen aber als vernünftige Wesen, abgelöst und erlöst aus dem Zustand der Natur, sicut deus scientes bonum et malum in der Freiheit ihres Willens entscheiden können und müssen. Wir können nicht wollen, daß der Krieg Naturgesetz werde. Wenn die Menschheit mehr sein will als ein Haufen von Marionetten, die in der Hand eines ironischen Spielleiters zappeln, muß das Naturgesetz „Emporsteigen" heißen. Der Krieg als Katastrophe unterbricht den Lauf. Der Krieg verletzt die Majestät der Regel, die Folge der Generationen heißt, da er die Kette des Entstehens, Wachsens und Vergehens zerreißt. Der Krieg ist Sünde gegen das heiligste Gebot, das das der Liebe ist, nicht nur zum Nächsten, sondern auch zum Fernsten. Der Krieg zerbricht die Tafel, auf der das erhabene Gesetz der Entwicklung steht, der Entwicklung vom Einzelnen über Familie, Sprachgemeinschaft, Staat hinauf zur Symphonie des Umschlungenseins der Millionen, zur Idee der Menschheit.

Ist der Weltfriede aber ein Postulat des Sittengesetzes, so darf er kein Traum sein, denn das Korrelat des kategorischen Imperativs heißt: Du kannst, denn du sollst! Scheint diese Behauptung nicht vermessen, wenn man den vergeblichen Kampf der besten Meister gegen den Krieg betrachtet, sieht, wie alle politischen Versuche, den

Frieden zu festigen, gescheitert sind? Denn der Kampf gegen den Krieg ist so alt wie das Menschengeschlecht.

Die Sehnsucht nach dem ewigen Frieden beginnt in dem Augenblicke, als Kain Abel tötete: „Und der Herr machte ein Zeichen an ihm, auf daß ihn niemand erschlüge“. Das heißt: es soll keine Blutrache geben, der Mord soll keinen anderen nach sich ziehen, die Menschen sollen friedlich miteinander leben. Die Juden hoffen, daß der Messias wirklich auf der Erde erscheinen und den ewigen Frieden bringen werde. Für den Heiland ist der ewige Friede Verheißung. „Friede auf Erden“ läuten die Weihnachtsglocken. Für die Theologie wird der ewige Friede transzendental. Solange die Sünde auf der Welt ist, wird auch der Krieg als Sünde nicht aufhören. Erst mit dem Jüngsten Tage verschwindet die Sünde und damit der Krieg. Christi Reich ist „nicht von dieser Welt“. Lange Jahrhunderte ist dann der ewige Frieden Utopie, hoffnungslose Sehnsucht. Da entdeckt der größte Heilbringer seit dem Gesalbten von Nazareth, der Alleszermalmer, der auch der mächtige Neuschöpfer war, der Unvergleichliche aus Königsberg, Kant: „Der ewige Friede ist Idee.“

Der Mensch ist „voll Bosheit und Rohigkeit“, aber es spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: „Es soll kein Krieg sein!“ weder der, welcher zwischen dir und mir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich (im Verhältnis gegeneinander) im gesetzlosen Zustande sind; — denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urteile betrügen, wenn wir das erstere annehmen; sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republikanismus aller Staaten samt und sonders), hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heillosen Kriegführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrögen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken, denn diese ist

Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernuft zu entbehren und sich seinen Grundsätzen nach mit den übrigen Tierklassen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzusehen."

Und an anderer Stelle: „Der Charakter der Gattung, so wie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, ist dieser: daß sie, kollektiv (als ein Ganzes, des Menschengeschlechts) genommen, eine nach- und nebeneinander existierende Menge von Personen ist, die das friedliche Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht vermeiden können; folglich durch wechselseitigen Zwang unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen zu einer beständig mit Entzweiung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Koalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft (Kosmopolitismus) sich von der Natur bestimmt fühlen: welche an sich unerreichbare Idee aber kein konstitutives Prinzip (der Erwartung eines mitten in der lebhaftesten Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden Friedens), sondern nur ein regulatives Prinzip ist: ihr als der Bestimmung des Menschengeschlechts nicht ohne gegründete Vermutung einer natürlichen Tendenz zu derselben fleißig nachzugehen."

Der ewige Friede ist daher Idee, ein Ziel, dem man sich nur annähern kann. Annäherung aber ist Erfüllung, es heißt also Handeln, als wenn die Erfüllung möglich wäre.

Von einer Friedensbewegung kann erst von dem Augenblicke an gesprochen werden, in dem die Erkenntnis durchdringt, daß der Krieg nicht die Folge eines schuldhaft verlorenen Paradieses ist, sondern daß die Menschheit sich emporentwickelt, die Zukunft also den Völkerfrieden bringen kann. Diese Hoffnungen finden sich bereits bei den jüdischen Propheten und den griechischen Philosophen und ziehen sich über das Mittelalter bis in die neueste Zeit, in der es Wilson gelang, einen Völkerbund zu gründen. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, den einzelnen Vorgängen nachzugehen. Es bedarf dessen auch nicht, da in Redslobs „Das Problem des Völkerrechts" die theoretischen und diplomatischen Versuche mustergültig geschildert werden, die seit dem Römischen Weltreich des Mittelalters bis zu den Haager Konferenzen unternommen worden sind. Es scheint aber auch von vornherein ein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen den Doktrinen vergangener Zeiten nachzu-

spüren. Wollen wir der Gefahr entgehen, sie nach unserem Bilde zu verfälschen, verbleibt nur, sie zu registrieren, sie zu sammeln, wie man getrocknete Pflanzen in ein Herbarium legt, ohne das Wesentliche, den Duft und den Glanz der Farben konservieren zu können. Darüber hinaus können wir uns nicht einmal ein Bild der äußeren Welt machen, für die die Anschauungen maßgebend waren: das Bild einer äußeren Welt, das von der unserigen so grundverschieden war. Man schildere einem jungen Menschen die Zeit vor dem Weltkriege; er wird schon erstaunt zuhören, ohne sich eine Vorstellung machen zu können. Wenn wir den ungeheuren Schwung der französischen Revolution und ihren expansiven Bekehrungsfanatismus heut besser verstehen als vor zehn Jahren, so liegt das nur daran, weil die bolschewistische Revolution uns ein Gleichnis gegeben hat. Vielleicht — aber nur vielleicht — wäre ein miterlebendes Verständnis möglich oder wenigstens zu versuchen, wenn wir das äußere Leben verklungener Epochen uns plastisch vergegenwärtigen könnten. Aber auch dazu fehlen uns, wenn wir nicht zu den Seltenen gehören, denen Gott schaffende Phantasie gab, die Unterlagen, die nur gefunden werden können, wenn wir eine Geschichte derjenigen Dinge besäßen, die uns als „Kulturkuriosa" anmuten und die doch in den Memoiren der Zeit nicht als etwas besonders Bemerkenswertes, sondern als Selbstverständliches erzählt werden.

Aus all den verschiedenen Versuchen, den Friedensgedanken in die Wirklichkeit zu übersetzen, lassen sich jedoch trotz der Verschiedenheit der äußeren Gestaltung der Lebenszustände und der verschiedenen Färbung der Ideenwelt drei große Strömungen herausdestillieren: die Prophylaxe, die antinationale Konstruktion, die überstaatliche Ordnung.

Prophylaktisch ist der Versuch, zu einer Befriedung der Welt dadurch zu kommen, daß die Ursachen zu Kriegen gemindert und die Gegensätze abgemildert werden können. Die Regelung auf Grund politischer Theorien: europäisches Gleichgewicht, Nationalitätenprinzip, Selbstbestimmungsrecht der Völker sind bereits genannt und es ist auch angedeutet worden, daß sie an sich mit dem Pazifismus nichts zu tun haben. Dazu tritt noch der Freihandel, der von den Gründern der Theorie friedenbringend empfunden wurde. Er kann aber nur eine der wirtschaftlichen Kriegsursachen aus der Welt schaffen, wenn auch die wichtigste, die nationale Erschwerung der Konkurrenz. Darüber wird später bei der Behandlung des sozialistischen

Pazifismus einiges zu sagen sein. Pazifistisch sind dagegen die Versuche durch Schiedsgerichte und — nachdem Frankreich nach 1878 das Wettrüsten inauguriert hatte — durch Abrüstung zum Dauerfrieden zu gelangen. Wichtig sind für die Geschichte der Prophylaxe drei Versuche, sie in die Völkerrechtssphäre zu heben.

Im Artikel 2 des Vertrags von Utrecht am 13. Juli 1713 wird statuiert, daß zur Aufrechterhaltung und Befestigung des Friedens in der christlichen Welt das Gleichgewicht als das beste und dauerhafteste Fundament der Eintracht aufrechterhalten werden müsse. Es wird daher ausgemacht, daß die Königreiche Spanien und Frankreich nie unter ein Zepter kommen dürfen.

Allgemeiner ist der Versuch, Hoheitsänderungen von Plebisziten abhängig zu machen. Die Überzeugung, daß Völker nicht wie Vieh verschachert und erheiratet werden können, die mit der Demokratisierung der Welt Allgemeingut der Völker, wenn auch nicht der Könige und Staatsmänner wird, entspricht dem Sittengesez. Sie leitet sich aus jener Formulierung des kategorischen Imperativs ab, die lautet: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." Das heißt in unseren Sprachgebrauch übersetzt, daß Völker niemals nur Objekt der Gesetzgebung sein dürfen. Sie entspricht auch dem Empfinden jedes Volkes, das das Bewußtsein seiner Eigenart hat. Es ist bezeichnend, daß nach dem Sansibarvertrage ein Negerhäuptling bitter klagte, daß man über sie wie über Tiere verfügt habe. Es ist daher ein Fortschritt des Völkerrechts, daß es Eroberungen nicht mehr als Rechtstitel für die Herrschaftsgewinnung ansieht und das Selbstbestimmungsrecht der Völker bei Hoheitsveränderungen anerkennt. Die französische Revolution, Napoleon III., die Friedensschlüsse nach dem Weltkriege haben die Volksabstimmung bei Gebietsangliederungen durchgeführt. Hiermit ist der politische Gedanke des Selbstbestimmungsrechts in das Völkerrecht eingeführt. Daran ändert es nichts, welcher Mißbrauch mit ihm getrieben wurde.

Bedeutet das Plebiszit bei Hoheitsveränderung die völkerrechtliche Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts der Völker, so bedeutet der in dem Versailler Friedensvertrage garantierte Schutz der Minderheiten eine rechtliche Formulierung des — mit dem Selbstbestimmungsrecht keineswegs identischen, ihm häufig sogar entgegengesetzten — Nationalitätenprinzips. Soweit die Übersetzung

des Nationalitätenprinzips in die Rechtssphäre überhaupt möglich ist. Nationalität ist Sprachgemeinschaft, ist ein Zustand, kein Rechtsbegriff. Die Muttersprache — schon das Wort sagt es — ist aber etwas Heiliges; Sprachgemeinschaft hat bei der unablösbaren Abhängigkeit der Gedankenwelt von der Sprache Eigenleben. Kein Staat darf dieses Eigenleben verkümmern. Der unheilvolle Satz cujus regio ejus religio darf, nachdem der Grundsatz religiöser Toleranz unverrückbar geworden ist, nicht in den, durch seine Unduldsamkeit gleich verhängnisvollen abgewandelt werden: cujus regio ejus lingua. Unterdrückung der nichtherrschenden Fremdvölker eines Reiches, sei es auch nur von eingesprengten Nationalitätssplittern, wirbt Mitgefühl dort, wo die unterdrückte Nationalität herrscht und schafft manchmal einen Grund, stets aber einen Sympathie heischenden Vorwand, um sich in die Verhältnisse fremder Staaten einzumischen, ein Begehren, das schon Kant mit Recht als schwere Gefährdung des Friedens ansieht. Eine der wichtigsten Bedingungen für den Weltfrieden ist daher, daß der Nationalitätenbegriff als Richtlinie der Außenpolitik verschwindet; das ist aber nur möglich, wenn jeder Staat das vorhandene und als vorhanden vernünftige Eigenleben jeder Sprachgemeinschaft achtet. Schwierigkeiten, die durch die Annexion fremder Staatsteile entstehen, sind im wesentlichen aus verletztem Nationalgefühl zu erklären. Die Ablösung von den gemeinschaftlichen Erinnerungen an große Taten der Vorfahren schmerzt vielleicht zunächst mehr als die Absplitterung von der Sprachgemeinschaft. Diese Wunde kann aber die Zeit heilen, da die neue Gemeinschaft neue gemeinschaftliche Ahnentafeln aufstellt; der Riß durch das Naturgebilde der Sprachgemeinschaft dauert.

Unter antinationaler Konstruktion ist diejenige Lösung zu verstehen, die die Souveränität und Integrität des Einzelstaates zugunsten eines Gesamtstaates aufgibt oder wenigstens auf ein möglichst geringes Maß reduziert. Gegenüber den Schlagworten der heutigen Zeit ist es leider nötig, ausdrücklich festzustellen, daß mit dem Wort antinational nur eine Tatsache festgestellt, keine moralische oder politische Verurteilung ausgesprochen wird.

Die Unterwerfung der Welt ist der Traum des Genies, der Traum Alexanders des Großen, Napoleons I. Es ist auch das Ergebnis erfolgreicher expansiver Politik: Ägypter, Meder, Perser, Römer haben die ihnen zugängliche Welt erobert und beherrscht. In der Neuzeit heißt Weltherrschaft Streben nach europäischer Hegemonie, ein politisches

Ziel, das aber heute nur noch die französische Denkweise beherrscht. Es ist der Gedanke, der hinter Sullys berühmter Friedensschrift über den „großen Plan" Heinrichs IV. zur Begründung einer christlichen Republik in Europa lauerte. „Frankreich", so schreibt der offizielle französische Historiker Lavisse, „hat am meisten dazu beigetragen, diesen schönen und falschen Begriff (des Weltstaates und der Weltkirche) zu zerstören, der es hinderte und der jedem gesunden Menschenverstande widerstrebte. Dieser katholische und monarchische Staat, der sich mit Ketzern, Ungläubigen, flämischen, deutschen, ungarischen, neapolitanischen Aufständischen verbündete, hat zuerst mit Glanz die Politik des nationalen Egoismus getrieben." Wenn alle Völker einem Oberhaupt unterworfen sind, kann es Kriege natürlich nicht geben, Kriege sind dann Aufstände gegen die Obrigkeit, die Gewalt über sie hat. Das braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, ebensowenig aber, daß dieser Zustand kein wirklicher Friede ist und daß selbst, wenn er es wäre, er für die moderne Welt unerträglich wäre. Das römische Reich der Cäsaren, das selbst in seiner verrotteten und hilflosen Gestaltung noch dem Ansturm trotzte, rettete sich in das Mittelalter hinein, indem es durch die christliche Idee neues Blut erhielt. Es wurde zum göttlichen Staat, als irdisches Reich zum Abglanz und zum Grundstein des ewigen Reiches. Die Welt muß nach der katholischen Lehre von der Einheit Gottes eine Monarchie sein. Das Weltreich ist theokratisch, sein Haupt ist der Papst, sein Arm der Kaiser. Kein Geringerer als Dante hat die Theorie dieses göttlichen Reiches entwickelt. Der Dualismus zwischen weltlicher und geistlicher Macht brachte aber in dieses Reich, dessen Ordnung der Friede sein muß, damit das ewige Heil erlangt werden kann, den Zwiespalt, an dem Weltreich und Weltkirche zerfielen. Der Protestantismus, der die Individualität und das Nationalgefühl zeugte, tötete auch die Idee des Weltstaates. Die fortschreitende Differenzierung der Menschheit, die sogar vor der katholischen Kirche nicht haltgemacht hat, macht ihr Wiederaufleben unmöglich. Man kann den Leichnam auch nicht in der Form der Vereinigten Staaten von Europa galvanisieren, ein Vorschlag, der jetzt wieder hervorgeholt wird, wobei allerdings nie ganz klar zu sehen ist, ob Rußland oder Großbritannien in diesen Bundesstaat hineinbezogen werden sollen oder ob er nicht, wie einst der Vorschlag des Bundes gegen die Türken, gegen eine dieser Mächte gerichtet sein soll. Er ist undurchführbar, trotz des Beispiels der

Schweizer Eidgenossenschaft, die die beiden christlichen Konfessionen und drei Nationalitäten in ein Herrschaftsgebiet amalgamiert hat, trotz der Vereinigten Staaten von Nordamerika, die Ähnliches in größtdenkbarem Maßstabe vermochten. In beiden Staaten hatte sich bereits ein Nationalgefühl gebildet — auch in Amerika hatte lange vor dem Kriege der Prozeß begonnen, aus einer zufälligen Kombination von zusammenströmenden Einwohnern eine Nation zu werden —, als durch den Weltkrieg die Erinnerungen an sprachliche und kulturelle Verwandtschaft mit den Kriegführenden wachgerufen wurden. Trotzdem knisterte es bedenklich im Gefüge und es bleibt eine offene Frage, wie das staatliche Band die Probe bestanden hätte, wenn nicht die Weltmeinung, auch bei den wohlwollenden Neutralen, die Deutschen als die Hauptverantwortlichen für den Weltbrand angesehen hätte.

Auf der anderen Seite steht der sozialistische Zukunftsstaat. Der moderne Sozialismus hat bisher mit Recht als unfruchtbare Spekulation abgelehnt, eine Schilderung der Erde nach seinem Siege zu geben. Ebensowenig wie über den praktischen Ausbau des Zukunftsstaates hat er sich darüber geäußert, wie sich das Verhältnis der einzelnen Staaten zueinander gestalten soll. Es ist aber kaum anzunehmen, daß die Sozialdemokratie der zweiten Internationale an einen Welteinheitsstaat denkt. Wenn Lenin von dem Aufhören der Nationalgrenzen geschrieben hat, so ist das ein Rückfall in kommunalistische Theorien, die lange als überwunden gelten. Trotzdem muß der Sozialismus deshalb als antinational angesehen werden, weil er das internationale Klasseninteresse für stärker erachtet als die nationalen Gegensätze, die Gesellschaft über den Staat stellt und weil er erwartet, daß mit der Beendigung des internationalen Klassenkampfes durch den Sieg des Sozialismus automatisch die Befriedung der Welt eintreten wird. Hier findet sich ein erster Grundirrtum insofern, als der Sozialismus sich als das Ende der Entwicklung ansieht. Ist die Bewegung die Triebkraft des Völkerlebens, so kann sich niemals ein Abschluß finden. Gerade der marxistische Sozialismus, der aus These und Antithese die Synthese der höheren Lebensform sich bilden sieht, müßte logisch folgern, daß der Sozialismus gleichfalls eine Antithese zeugen wird, daß also mit der Vergesellschaftlichung der Produktionsmittel ein Abschluß der menschlichen Entwicklung nicht gegeben ist und nicht gegeben sein kann.

Die Tatsachen widerlegen auch den Grundgedanken, daß das Klas-

seninteresse stärker sei als das Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit. Obwohl der Krieg praktisch unmöglich ist, wenn sich ihm die proletarischen Massen versagen, ist es ihnen noch nicht gelungen, einen Krieg zu verhindern. Es ist Illusion, daß sie den Ausbruch bei der Marokkokrisis verhindert haben. Es kam zu ihm in erster Linie deshalb nicht, weil zum Entsetzen Englands und Frankreichs Rußland zum Schlagen nicht fertig war.

Es trifft nicht zu, daß der Proletarier kein Vaterland hat. Kautsky schreibt allerdings in seinen Erläuterungen zum Erfurter Programm: „Die kapitalistische Produktionsweise hat den Arbeiter dadurch, daß sie ihn besitzlos machte, losgelöst von der Scholle, er hat kein festes Heim mehr und daher auch keine feste Heimat. Gleich dem Kaufmann nimmt auch er den Grundsatz an: ubi bene ibi patria, wo die besten Arbeitsbedingungen, dort ist meine Heimat." Im Weltkriege sind die Massen aller Länder aber nicht deshalb mit Begeisterung in den Krieg gezogen, weil sie eine Verbesserung ihrer Lage erhofften, sondern weil sie ihr Vaterland verteidigen wollten, „das Land, wo ihre Freunde wandelnd gehen und ihre Toten auferstehen". Die Idee war stärker als das Klasseninteresse und die Klassensolidarität. Daß Erscheinungen des gemeinschaftlichen Interesses stärker sind als die nationalen Bande, ist auch nicht auf den Klassenkampf beschränkt, man denke an dynastisches Solidaritätsgefühl, an die Hilferufe von Revolutionären und von Emigranten an Staaten, von denen sie glauben, daß sie ihre politische Anschauung teilen. Nicht nur die Gemeinschaftlichkeit der Interessen, auch die Gemeinschaft der Idee kann gemeinschaftliche Empfindungen schaffen, die stärker sind als das Nationalgefühl. „Die Reformation", schreibt Schiller in seiner Geschichte des Dreißigjährigen Krieges, „stürzte diese Schutzwand (zwischen den Nationen). Ein lebhafteres näherliegendes Interesse als der Nationalvorteil und die Vaterlandsliebe, und welches von bürgerlichen Verhältnissen durchaus unabhängig war, fing an, die einzelnen Bürger und ganze Staaten zu beseelen . . . Der französische Kalvinist hatte also mit den reformierten Genfern, Engländern, Deutschen oder Holländern einen Berührungspunkt, den er mit seinen eigenen katholischen Mitbürgern nicht hatte. Er hörte also in einem sehr wichtigen Punkte auf, Bürger eines einzelnen Staates zu sein." Hier widerlegt eine Analogie aus einer anderen Weltanschauung die Theorie des Klassenkampfes auf Grundlage des historischen Materialismus.

Nach Kautskys Erläuterungen zum Erfurter Programm entstehen die Kriege wie folgt:

„Der internationale Verkehr ist mit der kapitalistischen Produktionsweise naturnotwendig verknüpft. Ihre Entwicklung aus der einfachen Warenproduktion hängt auf das innigste mit der Entwicklung des Welthandels zusammen. Dieser ist aber nicht möglich ohne den friedlichen Verkehr der einzelnen Nationen untereinander; er verlangt zu seiner Entfaltung, daß der fremde Kaufmann in dem Lande, nach dem er handelt, ebenso geschützt sei wie im eigenen... So entwickeln sich in dem Maße, in dem der Welthandel und die kapitalistische Produktion sich ausbreiten, in der bürgerlichen Gesellschaft weltbürgerliche Tendenzen, das Verlangen nach einem ewigen Frieden der Nationen untereinander, nach einer Verbrüderung der Völker.

Aber die kapitalistische Produktionsweise erzeugt die sonderbarsten Gegensätze; wie ihr gleichzeitig die Tendenzen nach Vermehrung der Gleichheit und der Ungleichheit, nach Herabdrückung des Proletariats zu tiefster Verkommenheit und nach dessen Erhebung zur herrschenden Klasse, nach vollständiger Freiheit des Individuums und dessen völliger Verknechtung nebeneinander eigen sind, so geht Hand in Hand mit ihrer Tendenz nach der Verbrüderung der Völker die Tendenz nach Steigerung der nationalen Gegensätze, der Verkehr bedarf des Friedens, aber die Konkurrenz erzeugt den Krieg. Besteht in jedem Lande ein ewiger Kriegszustand der einzelnen Kapitalisten und der einzelnen Klassen untereinander, so auch zwischen den Kapitalisten und Kapitalistenklassen der einzelnen Nationen. Jede Nation sucht den Markt für ihre Erzeugnisse zu erweitern und die anderen von diesem Markt zu verdrängen. Je entwickelter der Weltverkehr, je notwendiger der Weltfrieden, desto wilder der Konkurrenzkampf, desto größer die Gefahren von feindlichen Zusammenstößen zwischen den einzelnen Nationen. Je inniger der internationale Verkehr, desto lauter das Verlangen nach nationaler Abschließung. Je stärker das Friedensbedürfnis, desto drohender die Kriegsgefahr: diese anscheinend verrückten Widersprüche entsprechen vollkommen dem Charakter der kapitalistischen Produktionsweise. Sie liegen schon verborgen in der einfachen Warenproduktion, aber erst die kapitalistische Produktion entfaltet sie ins Riesenhafte und Unerträgliche. Daß sie in demselben Maße die kriegerischen Tendenzen steigert, indem sie den Frieden unentbehrlich

macht, ist nur einer der vielen Widersprüche, an denen sie zugrunde gehen muß."

Das Bild ist richtig gezeichnet, wenn nachgewiesen werden soll, welch wirtschaftliche Paradoxie ein Krieg ist, auch wenn man nach den heutigen Verhältnissen an Stelle des Kampfes um die Absatzmärkte den Kampf um die Produktionsstaaten setzen müßte. Das scheint nur eine Einzelheit, ist aber gerade vom sozialistischen Standpunkt aus nicht ohne Bedeutung. Auch nach dem Sturze des Kapitalismus auf der ganzen Erde liegt ein Krieg um die Produktionsstätten im Bereiche der Möglichkeit; um die Kriegsursache des Kampfes, um die Absatzmärkte auszuschalten, genügt der freie Handel, die offene Tür in den Kolonialgebieten.

Bei der Entstehung des Weltkriegs springen allerdings zunächst wirtschaftliche Kriegsursachen in die Augen. Auch bei der Sehnsucht Frankreichs nach Zurückgewinnung verlorener Provinzen und darüber hinaus des linken Rheinufers sprachen sehr praktische Wünsche mit. Aber das Wesentliche waren doch Ideen, die miteinander kämpften. Nur im Kampf der Ideen ist der Sinn dieses Krieges zu finden.

Das Streben Rußlands nach dem Besitz des alten Byzanz floß aus mystisch religiösen Quellen und aus dem Sehnen der Testamentsvollstrecker Peters des Großen, das Kreuz wieder auf der Hagia Sofia glänzen zu sehen. In Rußland lebte zum mindesten bis zur Revolution noch der Gedanke an ein Weltreich des weißen Zaren, wie einst in den Träumen Alexanders des Großen und Napoleons I. Der Russe fühlte sich in religiös durchtränktem Willen dazu berufen, das überzivilisierte und verderbte Europa zu erretten. Nichts ist bezeichnender für diese Willensrichtung als der Ausspruch jenes altrussischen Fanatikers, in dem die Stimmungen Savanarolas auferstanden scheinen, er bete für den Augenblick, in dem die schmutzigen Stiefel der Muschiks die seidenen Sessel der Berliner Salons beschmutzen würden.

Frankreichs Mentalität ist eingestellt auf die Idee des Ruhmes; „der Tag des Ruhmes ist angebrochen" heißt es in der Marseillaise. Es hieß Rache für Sadowa, als der Waffenruhm Preußens den von Solferino und Sebastopol verdunkelte, weil, nach dem Ausspruch des französischen Staatsmannes Vaillant, der gallische Hahn es nicht ertragen konnte, daß ein anderer lauter krähte als er. Die Revanche-Idee, schon durch die Schulbücher genährt, war nie gestorben. Eine Zeitlang schien es, als ob eine Generation heranwachsen wollte, die

sich mit den Tatsachen abfand. Ihr gegenüber wurde mit und seit der Dreyfuß-Affäre der Nationalismus gestärkt durch die Idee der „Régéneration de la race latine“. Man hat diese Bewegung, über die die besten Köpfe Frankreichs gespottet haben, bei uns zu wenig beachtet. Sie entsprang aus dem Ekel über eine Republik, die ein Spielzeug in den Händen anrüchiger Finanzleute, skrupelloser Advokaten und korrumpierter Journalisten war, aber sie wurde getrieben von den Klerikalen und Royalisten mit allen denkbaren reaktionären Tendenzen in Politik und Geistesleben. Niemand konnte glauben, daß diese skurrile Verbindung von Schleppsäbel und Weihwedel über das Gedankenleben der Franzosen, das auf Voltaire, die Enzyklopädisten und die Revolution zurückgeht, Macht gewinnen könne. So mischten sich Hoffnungen, die alte Scharte auszuwetzen, mit der Meinung, daß nur ein Blutbad das sündige Land reinigen könne. Ob den meisten nicht graute, als aus dem Spiel der Gedanken mit furchtbarer Plötzlichkeit Ernst der Dinge wurde, tut hier nichts zur Sache.

Ähnliche Ideen von der Wiedergeburt der Nation finden sich auch in Italien, ausgesprochen in den ästhetischen Pronunziamentos der Futuristen. Das viel bespöttelte Wort d'Annunzios: „Italien muß aufhören, das Lotterbett für Hochzeitsreisende zu sein“, enthüllte diese Gedankengänge. Bei den Intellektuellen flammt die Erinnerung auf, daß sie Nachkommen der alten Römer seien, daß sie Krieg führen müssen, um sich ihrer würdig zu zeigen.

Schwerer zu erkennen sind die ideellen Kriegsgründe Englands, da es selbst die wirtschaftlichen in den Vordergrund geschoben hat. Und doch sind sie vorhanden. England ist der reinste Typ des Machtstaats. Der englischen Staatsidee, die fest in den Köpfen jedes einzelnen Briten eingehämmert ist, scheint es schon unerträglich, daß England seine Herrschaftsstellung verlieren und nur eines unter gleichen sein soll. Mit einer Selbstverständlichkeit, die nur ihrer Naivität wegen nicht Dünkel genannt werden kann, nimmt es die Seeherrschaft als ein ihm von Gott gegebenes Recht in Anspruch, glaubt es, daß ihm der erste Anspruch auf alle Kolonialgebiete zustehe. Dieses Recht stützt es auf jene eigenartige puritanische Weltanschauung, die ein genialer Versuch ist, dem Mammon und dem Heiland zugleich dienen zu können. Man legt ein wenig taschenspielerisch das Wort Christi: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ dahin aus, daß, wer durch seinen Glauben auf die ewige Seligkeit

Anwartschaft hat, auserwählt ist, auch die Schätze dieser Erde zu gewinnen. Die Engländer sind überzeugt, daß ihnen Gott die Mission erteilt hat, die Welt in angelsächsische Formen zu gießen.

Das waren die Ideen, die zum Kriege treiben mußten, weil sie, so verschiedenartig sie auch sein mögen, im letzten Ende den Krieg um des Krieges willen wollten. Aber auch sie sind irgendwie nur Wirkungen, die Ursache liegt tiefer. Wir entdecken sie, wenn wir nach dem Grund des Hasses forschen, der Deutschland von überallher umtoste, eines Hasses, der nur mit dem der Völker gegen die Juden verglichen werden könnte. Nur oberflächliche Betrachtung kann ihn aus allerlei Äußerlichkeiten ableiten, die dem Ausländer gegen den Geschmack gehen. Es ist begreiflich, daß die alten dicken Karpfen den Hecht nicht liebten, der in ihrem Teiche allzeit lebhaft um sich biß. Man kann manches aus der Dankbarkeit gegen England erklären, das stets ein Asyl für politisch Verfolgte war, aus der Dankbarkeit gegen Frankreich, das den Völkern die politische Freiheit brachte und aus dem Zauber von Paris, das durch viele Jahrhunderte der Mittelpunkt des geistigen und geschichtlichen Erlebens der Welt war. Ein wenig auch daraus, daß es bis zum Ende des zweiten Kaiserreichs das Eldorado des raffiniertesten Lebensgenusses war und auch heute noch das Freudenhaus und das Modezentrum der Welt ist; das war nicht ohne Bedeutung, als schöne Fürstinnen ihre zarten Hände in die Politik steckten. Sympathien, die so für einzelne unserer Feinde erweckt werden, erklären den Haß gegen uns noch nicht, der Grund für diesen Haß lag in unserem Anderssein.

Unser Verhältnis zum Staat ist ein anderes wie das der westlichen Völker, wir suchen Freiheit im Staate, jene Freiheit vom Staat. Uns ist der Staat ein lebender Organismus, dessen gesellschaftlicher Idee sich der Einzelne unterzuordnen hat, ihnen ein reiner Verwaltungsapparat. Deutschland steht in dem großen Prozesse „man versus state" auf seiten des „Rackers" gegen den „Nachtwächter". Daher war das, was unsere Gegner, namentlich die Angelsachsen, unter der Demokratisierung Deutschlands verstanden, von dem verschieden, was wir damit meinten. Hierin lag der Grund verhängnisvoller Mißverständnisse.

Aber auch seelisch waren wir anders! „Denn er sucht, der deutsche Geist! Und ihr haßt ihn deshalb, weil er sucht und weil er euch nicht glauben will, daß ihr schon gefunden habt, wonach er sucht!"

spricht Zarathustra. Darin sind uns die slawischen Völker ähnlich, in denen auch noch Chaos ist, das einen tanzenden Stern gebären kann. Sie konnten uns aber schwer Freunde sein, weil unsere Tatkraft ihrem weichen Temperament im Innern ein stiller Vorwurf ist.

Die Seelen in Deutschland waren noch nicht müde, die Deutschen gehörten noch nicht zu den „letzten Menschen", die wie die Lateiner zu allen Kompromissen und Nachgiebigkeiten für das Behagen dieses kurzen Lebens bereit sind und die sittlichen Forderungen umbiegen lassen, weil die anderen doch schließlich auch nicht unbequeme Forderungen stellen. Eine Sache um ihrer selbst willen tun, d. h. die Ausschaltung des Nützlichkeitsgedankens, das Genesen vom Zweck, war den Angelsachsen unverständlich.

Endlich waren wir wirtschaftlich anders. Deutschland stand auf einer höheren Stufe des kapitalistischen Wirtschaftssystems, deren Arbeitsmethode die älteren Formen überwindet. Die anderen Völker erkannten die Überlegenheit dieses Arbeitsbetriebes an, konnten und wollten aber in dessen Rhythmus nicht marschieren. Durch dieses Anderssein waren wir den anderen Völkern unverständlich, unheimlich.

Natürlich wollen wir uns nicht selbstgerecht als die Fehlerlosen hinstellen, man haßte und fürchtete uns aber nicht wegen unserer Laster, sondern wegen unserer Tugenden. Der französische Dichter Maupassant schildert in einer seiner Novellen einen Kranken, dessen Phantasien ihm den vorspiegeln, der die Menschen unterjochen wird, wie der Mensch das Tierreich unterjocht hat. Er nennt dieses Wesen, das nicht der Übermensch Nietzsches ist, weil er nicht wie jener durch die Emporentwicklung die Menschheit über sich hinausheben will, sondern sie unterdrückt, den „Horla". Ein solcher Horla schien der Deutsche den anderen Nationen, der durch sein Anderssein, gepaart mit der Kraft unwiderstehlichen Wachstums, alle fremden Kulturen mit Naturnotwendigkeit verschlingen mußte. Daher sahen auch die gerecht abwägenden, selbst die uns wohlgesinnten Neutralen, mit Mißtrauen und mit Furcht auf die Möglichkeit eines deutschen Endsieges. Der große Krieg war also ein Krieg von Kulturidealen. Man kann vielleicht so formulieren: Rußland und England kämpfen gegen die Kultur, Rußland für ein romantisches Naturideal, England für die Bequemlichkeiten, die die Zivilisation schenkt. Die lateinischen Nationen setzten ihr Kulturideal gegen das deutsche.

Der Sozialismus kann den Dauerfrieden nur dann bringen, wenn seine materialistische Geschichtsauffassung richtig ist, die dahin geht, daß die Menschen ihre Geschichte machen, aber nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Wie die Menschen aus den ihnen von der Natur gelieferten Rohstoffen und Kräften verschiedene Materialgüter herstellen, so schaffen sich aus den Einwirkungen der Produktionskräfte auf den Geist bestimmte gesellschaftliche, politische, rechtliche Einrichtungen, sowie religiöse, sittliche und philosophische Systeme. Die wirtschaftliche Produktion bildet den Unterbau, während die politischen, religiösen und philosophischen Systeme den Überbau oder die Stockwerke bilden. Das Fundament ist Material, der Überbau ist der geistige Reflex und die heutige Wirkung. „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt."

Ist diese Theorie richtig? Eine Theorie ist als falsch erwiesen, wenn sich nur eine Erscheinung in sie nicht einreihen läßt. Wie will man aber den Drang nach Erkenntnis in den historischen Materialismus einrangieren? Und ist der historische Materialisums nicht selbst das Kind einer Idee? Er ist doch nichts anderes als Übertragung des Hegelschen philosophischen Systems auf die geschichtlichen Erscheinungen. An jedem Abschnitt der geschichtlichen Entwicklung arbeiten die allerverschiedensten Ursachen mit, die unter einen Generalnenner nicht zu bringen sind. Es ist Frage der Methode der Katalogisierung, ob man die Ereignisse ideologisch oder materialistisch, als Massenwirkung oder als Taten großer Männer registrieren will. Was primärer Antrieb ist, läßt sich verstandesmäßig nicht beweisen, die Perspektive verschiebt sich nach dem Standpunkte des Betrachters. Aber so weit es überhaupt und insbesondere dem das Ungeheure Miterlebenden möglich ist, zu urteilen, war der Weltkrieg, der der Krieg an sich war, ein Krieg der Ideen.

Wie dem auch sei, der volle Sieg des Sozialismus liegt in so weiter Ferne, daß es an Chiliasmus grenzt, durch ihn auf den Völkerfrieden zu rechnen.

Die einzige Möglichkeit eines wahrhaften Friedens liegt in einer überstaatlichen Ordnung. Darunter ist eine Organisation zu verstehen, die zwar die nationale Individualität unangetastet läßt,

jedoch die Nationen durch ein Band einigt, durch einen Völkerbund. Der Gedanke ist zuerst rudimentär im Bunde der Amphiktyonen verwirklicht. Er war kein Völkerbund im heutigen Sinne. Zum Schutze des allgriechischen Heiligtums gestiftet, beanspruchte er eine Rechtsprechung auf sakralem Gebiet, wollte aber auch für die Beachtung völkerrechtlicher Forderungen während eines Krieges sorgen. Der Gedanke tauchte dann bald nach dem Verfall der Weltmonarchie wieder auf und zieht sich über Crucé, dem Abbé de St. Pierre, Bentham, Rousseau, Kant — um nur die bekanntesten Namen zu nennen — bis zu Wilson durch die Bücher der Staatsphilosophen. Nicht ohne Widerspruch zu finden oder als utopisch mitleidig belächelt zu werden; bekannt ist der Skeptizismus, mit dem ein Mann wie Leibniz die Ideen St. Pierres beurteilte. Der erste praktische Ansatz findet sich im Westfälischen Frieden.

Der Friede von Osnabrück bestimmt in Artikel 17, daß alle Mitunterzeichner sich verpflichten, alle und jeder Einzelne, die Bedingungen des Friedens zu verteidigen und zu schützen, ohne Unterschied der Religion. Bei einer Verletzung soll der Verletzte den Streit einer Vermittlung oder einem ordentlichen Gerichtsverfahren unterbreiten. Fällt im Laufe von drei Jahren keine Entscheidung, so sollen alle übrigen dem Verletzten mit Rat und Tat beistehen. Damit wird der Gedanke eines pazifistischen Völkerbundes: überstaatliche Entscheidung, verwirklicht. Aber der Artikel bezog sich nur auf das in einzelne Staaten zerstückelte Deutschland und war von dem Hintergedanken nicht frei, die Wiederherstellung der deutschen Einheit zu verhindern. Trotzdem hat dieser Vertrag die religiöse Toleranz sanktioniert. „Wenn die den deutschen Bundesfürsten zugesprochene Freiheit", so schreibt der Völkerrechtslehrer Laurent, „das Reich in Stücke schlug, gewährleistete sie zu gleicher Zeit die Reformation und damit die Denkfreiheit."

Ein weiterer Versuch überstaatlicher Organisation ist die Heilige Allianz. Im Aachener Protokoll vom 15. November 1818 ist ihr Zweck dahin umschrieben, den Frieden auf Grund christlicher Brüderlichkeit zu sichern. Die heute übliche Verurteilung des Bundes gibt ein typisches Beispiel, wie wenig wir uns lebendig in vergangene Zeiten zurückversetzen können. Sicher geht die reaktionäre, klerikale, legitimistische Tendenz der Allianz uns heute gegen den Geschmack. Aber wenn wir ihre Wirksamkeit aus der Perspektive der Befriedung des jahrzehntelang durch Kriege zerfleischten Euro-

pas betrachten, müssen wir Goethes anerkennendem Urteil beitreten. Die Klippe, an der der Bund scheiterte, war dieselbe, an der die Friedensidee der französischen Revolution Schiffbruch erlitt, nämlich das angebliche Recht auf Intervention zum Schutze und zur Ausdehnung ihrer politischen Glaubenssätze. Wie die Nationalversammlung konstatierte, daß sie für die bedrohte Freiheit eintreten werde, wenn sie um Hilfe angegangen würde, intervenierte die Heilige Allianz zum Schutze der angestammten Fürsten von Gottes Gnaden. Die Kriegsgefahrenzone wurde gefährlich erweitert, da der schlimmste Kriegsgrund: gewaltsame Durchsetzung von Ideen programmatisch aufgenommen wurde. Denn das bedeutet gewaltsame Proselytenmacherei mit Hilfe der Bajonette, ein Irrtum, an dem die Kirchen ebenso gelitten haben, wie jetzt die Bolschewisten. Mit Bajonetten kann man alles machen, so sagt ein französischer Spruch, nur sich nicht darauf setzen.

Der letzte Schritt zur Lösung des Problems ist der Völkerbund des Versailler Friedens. Er ist das ureigenste Werk Wilsons, an dem er mit seiner an Eigensinn grenzenden Zähigkeit festgehalten hat· und dem zuliebe er fast jeden seiner vierzehn Punkte hat denaturieren lassen. Es ist für den, der an die Unbesiegbarkeit der sittlichen Idee glaubt, befriedigend und beruhigend, daß Kants Schrift „Zum ewigen Frieden", die von den Zeitgenossen nicht gewürdigt wurde und keine sichtbare Spur hinterließ, in Wilson, der sie sicher nie zu Gesicht bekommen hatte, ihre Auferstehung feierte. Seine vierzehn Punkte sind nichts anderes als die sechs Präliminarartikel und die drei Definitivartikel Kants in die Terminologie unserer Zeit übersetzt. Auch das ist ein Beweis, daß das Sittengesetz unabänderlich ist, denn die Umwelt, die Ideenwelt des Amerikaners Wilson aus dem 20. Jahrhundert ist von der des Preußen Kant aus dem Zeitalter der Aufklärung grundverschieden.

Die Mängel des Völkerbundes in Aufbau, in Zusammensetzung, in Auswirkung liegen klar zutage. Wenn es aber in der Präambel zur Völkerbundssatzung heißt: „daß es zur Förderung der Zusammenarbeit unter den Nationen und zur Gewährleistung des internationalen Friedens und der internationalen Sicherheit wesentlich ist (prägnanter noch heißt es im englischen Text: in order to promote international cooperation and to achieve international peace and security), bestimmte Verpflichtungen zu übernehmen, nicht zum Kriege zu schreiten, in aller Öffentlichkeit auf Gerechtigkeit und

Ehre gegründete internationale Beziehungen zu unterhalten, die Vorschriften des internationalen Rechts, dessen Forderungen als die Richtschnur für das tatsächliche Verhalten der Regierungen anerkannt sind, genau zu beobachten, die Gerechtigkeit herrschen zu lassen und alle Vertragsverpflichtungen in den gegenseitigen Beziehungen der organisierten Völker peinlich zu achten", so liegt darin, wenn auch viele der Unterzeichner nur Lippendienst vor einer erhabenen Idee trieben, doch ein ungeheurer Fortschritt gegenüber allem, was bisher auf dem Wege einer rechtlichen Organisation der Welt praktisch erreicht worden ist. Sicherlich ist es mehr als ein Schönheitsfehler, wenn die Satzung den Krieg nicht überhaupt als völkerrechtswidrig bezeichnet. Sicher gehen bisher die positiven Leistungen nicht über das hinaus, was internationale Vereinbarungen auch schon früher zuwege gebracht haben. Will aber die Welt zur Ruhe kommen, muß sie sich zu dem Völkerbunde, zu einem verbesserten, zu einem wirklichen, umgestalteten und ausgebauten Völkerbunde bekennen. Wasser allein tut es freilich nicht; Artikel und Paragraphen können den Völkerfrieden noch nicht schaffen. Zum äußeren Bunde muß die innere Gesinnung kommen, der „gute Wille" zwischen den Nationen. Diesen ließ der Völkerbund bisher gegen uns Deutsche nur allzusehr vermissen; er tat nichts, um die Zone des Schweigens zu überbrücken, die Deutschland während des Krieges zum Ismael, nach dem Kriege zum Paria unter den Völkern machte. Und nicht nur die Vertreter im Bunde müssen einen Frieden — einen Frieden des Rechts, nicht einen Frieden der Unterdrückung — wollen; zwischen den Nationen muß die Verständigung geschaffen werden. Es ist der Augenblick gekommen, wo in den Schulen die Worte des Propheten zu lehren sind, „daß die Staaten ihre Macht nicht stützen auf die Menge ihrer Krieger, sondern daß Wohltat ihre Aussaat sei, daß Jahve komme und Heil regnen lasse". Es ist der Augenblick gekommen, sich der Worte Zarathustras zu erinnern: „Tausend Ziele gab es bisher, denn tausend Völker gab es, nur die Fessel der tausend Nacken fehlt noch, es fehlt das eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel. Aber sagt mir doch, meine Brüder, wenn der Menschheit das Ziel fehlt, fehlt nicht auch — sie selber noch?"

# DER BEREICH DES POLITISCHEN IM KATHOLIZISMUS

VON

BERNHARD BRAUBACH

Als mit dem Kriege in Deutschland die alte Staatsform zusammenbrach, deren Anhänger scheu ins Privatleben flüchteten, und auch die sozialistische Revolution keinen genügend breiten und tiefen Boden im Volke fand, erschien vielen die katholische Kirche als die einzige feststehende öffentliche Macht — die evangelischen Kirchen waren mit den Fürsten ihrer Spitzen beraubt —. Jene Macht stand über dem Gestern und Heute, das katholische Volk wehrte sich gegen Übergriffe der Usurpatoren auf das religiöse Gebiet, wie es gegen den Kulturkampf des Kaiserreichs Einspruch erhoben und märtyrerstark gelitten hatte. Diese Kraft im Politischen stammte letztlich aber nicht aus dem Politischen, sondern aus dem Religiösen.

So erhebt sich die Frage nach Beziehung und Verhältnis beider Bereiche zueinander. Um sie zu beantworten, ist zunächst der logische Ort festzustellen, wo sie sich berühren, wo sie als Wirklichkeiten zusammenstoßen oder sich durchdringen. Schon aus den (typischen) Tatsachen, aber besonders aus dem Vergleich beider Bereiche ergibt sich die Rangordnung dieser, die Zusammenordnung als Einordnung des Politischen mit dem Religiösen in der Kirche. Schließlich sei die Bedeutung des Politischen für die Ausgestaltung katholischer Lehren und Einrichtungen an einem geschichtlichen Zeitabschnitt zu zeigen versucht.

So baut sich die Untersuchung über den Bereich des Politischen im Katholizismus in drei Abschnitten auf, logisch-vergleichend, axiologisch-rangordnend, historisch-bewirkt.

Methodisch muß sie gründen auf dem Glauben und der Lehre der katholischen Kirche; sie will deuten und erklären, nicht etwa verteidigen.

# I

Wo liegt das Politische im Katholizismus, wo tritt das Religiöse in politische Erscheinung?

Am äußerlichsten und greifbarsten wird es heute, daß der Katholizismus eine Rolle auch in der politischen Wirklichkeit spielt, in dem Fragenkreis von Kirche und Staat. Beide gelten als koordinierte politische Mächte, und zwar gilt die Kirche als gleichgeordnet auf dem dem Staate wesentlichen Gebiete des Politischen, nicht in derselben Weise seiend und wirkend, aber wie der Staat ein Verband von Menschen, der durch Formen der Herrschaft geleitet und des Rechts geordnet ist. Beide Verbände können sich auf dieselben Menschen erstrecken, oder, anders gewandt, dieselben Menschen richten ihre Intentionen auf beide Verbände und nehmen als Willensinhalte die von diesen (auf Grund ihrer besonderen Zwecke) aufgestellten Ziele in sich auf. Dieses besondere Ineinander von Staat und Kirche, ein Idealzustand, der ehedem in Höhepunkten des ausgehenden Altertums und des Mittelalters gelungen war, ist freilich bei dem neuzeitlichen Staatsbegriff schwer zu fassen; denn die physikalischen Grundbegriffe der Materie, Ausgedehntheit und Undurchdringlichkeit, bestimmten seinen neuen Wesensbegriff der Souveränität, der ausschließend und abgeschlossen ist, so sehr, daß die Durchdringung von Staat und Kirche dem politischen Denken nicht konstruierbar ist. So kommt es entweder für den Staatsbürger zu seltsamen psychologischen Intermittierungen, daß er Sonntags Kirchenmann, Wochentags unter Ausschaltung störender religiöser Bedenken Weltkind ist (Funktionentrennung), oder für den Staat zu gewaltsamen soziologischen Anziehungen (Staatskirchentum in den absoluten Monarchien: Luthertum seit dem Westfälischen Frieden, Gallikanismus, die russische Kirche seit Peter dem Großen) oder Abstoßungen (Trennung von Staat und Kirche in den demokratischen Ländern: Frankreich; Organetrennung). Das war für die katholische Kirche ein nicht ertragbarer Zustand. Ihr Verhältnis ist stets das gleiche gegenüber der politischen Macht, sie erhebt Einspruch gegen politische Vergewaltigung und empfiehlt den Gläubigen leidenden Ungehorsam gegen kirchenfeindliche Erlasse und Handlungen des Staates. Für ihr Handeln wartet sie — sie hat ja die Ewigkeitsverheißung — und ist des Wechsels des Politischen und des Triumphs des Religiösen auch schon auf dieser Welt sicher, sie besiegelt ihn durch die

ausdrückliche Verwerfung der gegnerischen Irrlehren und feierliche Herausstellung ihrer Wahrheit. In ihrem Leid und in ihrem Glanz nach außen, gegenüber dem Staat, erweist die Kirche sich als politischer Faktor.

Weit klarer aber im inneren Leben der Kirche. Die Kirche erfaßt alle Seiten des Menschen und unterwirft ihrer Beurteilung (und Lehr- und Strafentscheidung) politische Lehren und Handlungen einzelner Menschen und ganzer Völker. Diese Allseitigkeit des kirchlichen Autoritätsanspruchs in Sachen von Glauben und Sitte ist aber nur die Auswirkung des Wesens der Kirche selbst, das sich kennzeichnet als Einheit und Leben. Gott hat in seiner auf bloß vernünftige Weise unerklärbaren Güte seiner Schöpfung die Offenbarung ihres Ziels und sogar seiner eigenen Wesenheit gegeben; das Vollkommene gab sich dem Unvollkommenen — dies ist das unergründliche Geheimnis der Schöpfung. Mit dem Sündenfall zerriß das unmittelbare Zusammenleben der Menschen mit Gott und durch Gott mit der gesamten Schöpfung. Nur Gott selbst konnte das Band zur Menschheit wieder knüpfen — in der Erlösung, und nun offenbarte Gott selber den Menschen das Ziel ihres Daseins, den Zweck ihrer Schöpfung, den Sinn ihres Lebens, es ist die Gottstrebigkeit in der besonderen Weise der vernünftigen Natur, die nicht tastend und triebhaft, sondern in vernünftiger Einsicht und Wollen ihren besonderen Weg zu Gott gehen soll. Mit innerer Strebigkeit kann die ganze Schöpfung ihr Endziel nicht verfehlen, doch der besonderen Eigenart von Geschöpfen hat Gott besondere wesenseigentümliche und vollkommene Weisen dazu gegeben; auch die gefallene Menschheit konnte ihrem Schicksal nicht entgehen, doch durch die Versöhnung mit Gott wurde ihr der Sinn des Lebens als Weg zu Gott und die religiöse Aufgabe der Gottesliebe vertieft eingeschärft, ein großer Schatz neuer Offenbarungen über das übernatürliche Leben Gottes und der Menschen mitgeteilt, dessen Auswertung sich erst im Laufe der Geschichte der Kirche (Dogmengeschichte) im Zusammenhang mit den verschiedensten menschlichen Lebensgebieten allmählich vollzieht. Als kulturelle, geistige Wirklichkeit im Ablauf der Zeit zeigt also die Kirche ihr Wesen, Einheit und Leben, dadurch daß sie das depositum fidei bewahrt und ferner es weiter entwickelt. Als soziologische Wirksamkeit erweist sich ihr Wesen darin, daß sie, die nicht für einzelne da sein will, sondern selbst eine Gemeinschaft bildet, die allgemeine religiös-soziologische Grundlage der

religiösen Gleichheit aller Menschen vor Gott, der subjektiv die Tugenden der Ehrfurcht und Demut entsprechen, und die Verbundenheit der Menschen durch Gott und um Gottes willen (als dessen Ebenbilder) verkündet. In den engeren Sozialwissenschaften (Max Weber, von Gottl-Ottlilienfeld) behält sie ihre gesellschaftlichen Ideale der Liebe und (als Grenzfall) der Gerechtigkeit (selbst um den Preis des Verlustes sehr vieler Mitglieder) bei, im Spezifisch-Sozialen das der Ordnung nach der vernünftigen Natur, im Wirtschaftlichen, das ein Sonderfall dieses, nicht wie später ein Eigenbereich ist, das der helfenden Nächstenliebe, deren anfänglicher Kommunismus in Breite und Menge übertrieben zu sein scheint, im Politischen das der Herrschaft um der Autorität willen, die von oben gegeben ist, und der Unterordnung unter sie um Gottes willen (dies gilt für die kirchliche und weltliche Ordnung der Gläubigen).

Diese sittlichen Vorschläge aus religösen Beweggründen zusammen mit den kulturellen machen die Kirche als Erscheinung zu jenem organischen Bilde vom mystischen Leibe, dessen Haupt Christus ist. Von diesem haben sie ihre innere Bedeutung, hier liegt das Prinzip der Einheit, sein Geist leitet, hindert und fördert die Lebensäußerungen, die sie offenbaren. „Der Tröster aber, der Heilige Geist, den der Vater senden wird in meinem Namen, er wird euch alles lehren und euch alles in Erinnerung bringen, was immer ich euch gesagt habe“ (Joh. 14, 26), d. h. im Zusammenhang eines Lehrgebäudes autoritativ entscheidend formulieren und erklären, was Christus zwar mitgeteilt hatte, was aber von den unmittelbaren Zuhörern nicht in seiner ganzen Tragweite verstanden und ausgeschöpft wurde. Christus hat die göttliche Wahrheit auf die Erde und die Erlösung gebracht; daß sie von den Aposteln und der Menschheit voll erkannt wurde und in diesem Sinne nicht nur übernatürlich wirksam, sondern auch menschlich natürlich in Erscheinung trat, soziale Formen („lehren“) schuf, dazu beschloß Gott die Mitwirkung der dritten göttlichen Person. Sie ist das Prinzip der „Gemeinschaft der Heiligen“ durch das Band der Liebe, jener übernatürlichen und über die Erde hinausreichenden gnadenvollen Vereinigung der Menschen mit Gott und durch ihn unter einander, der höchsten Verwirklichung des (mittelalterlichen) gesellschaftlichen Prinzips der unitas pacis, jenes beispiellosen Liebesverbandes; dieses religiös-sittliche Gottesreich wird in natürlich-soziologischer Richtung gefaßt in Formen des Rechts. Als überall durchleuchtende Grundlage der sozialen Gestalt erweist sich

der religiöse Gehalt der Einheit der Kirche, die Leo XIII. in seinem Rundschreiben Satis cognitum vom 29. 6. 1896 leuchtend dargelegt hat; Gott wollte sich zur Hilfe für die Menschen der Menschen selbst bedienen. Der Verkehr der Menschen vollzieht sich aber durch äußere, sinnlich wahrnehmbare Vorgänge; deshalb nahm die zweite Person Gottes, Jesus Christus, Knechtsgestalt an und übergab seine Lehre und seine Gesetzesvorschriften den Menschen in seinen Reden an die Jünger, denen er nach Herabflehung des Heiligen Geistes deren Verkündigung auftrug. Auf diese Art und aus diesem Grunde ist die Kirche entstanden; in Endzweck und Heiligungsursachen ist sie geistlich, die Mitglieder und die Heiligungsmittel sind äußere und notwendig sichtbar, wie z. B. Glaube, Gnade, Lehre; die Verbindung und Verknüpfung dieser beiden Bestandteile ist für die wahre Kirche schier so notwendig, wie für den Menschen die innige Vereinigung von Leib und Seele. Wie Christus aus sichtbarer und unsichtbarer Natur besteht, so ist „sein mystischer Leib nur deshalb die wahre Kirche, weil ihre sichtbaren Bestandteile Kraft und Leben herleiten aus den übernatürlichen Gaben und dem anderen, wovon ihr Sinn und Wesen stammt. Da die Kirche derart ist nach Gottes Willen und Anordnung, muß sie ohne Unterbrechung verbleiben derart in der Dauer der Zeit". Da Christus die Kirche gestiftet und gestaltet hat, so ist bei der Frage nach ihrer Beschaffenheit die Hauptsache zu wissen, was Christus gewollt und was er tatsächlich getan hat. [Es handelt sich also um die Methode geschichtlicher Tatsachenfeststellung.] Nach dieser Regel ist die Einheit der Kirche zu bestimmen. Christus wollte dasselbe Amt und denselben Auftrag, den er vom Vater erhalten hatte, auf die Kirche zur Fortführung übertragen, nämlich das Heil und die Rettung der Seelen; zur Austeilung an alle Menschen zu allen Zeiten bestimmte er die Kirche, die nach dem Willen des Stifters notwendig eine einzige (unica) ist, und ebenso wollte er sie einig (una), so wie er und sein Vater eins sind. Die notwendige Grundlage für so große und vollständige Eintracht unter Menschen ist Übereinstimmung und Vereinigung im Verstande (mentes), daraus entsteht von Natur Einhelligkeit im Willen und Gleichartigkeit im Handeln. Deshalb, in Rücksicht auf die menschliche Natur, knüpfte Christus als erstes Band zwischen Gott und den Menschen die Einheit im Glauben (unitas fidei). Nach der Wissenschaft der geschichtlichen Tatsachen hat er dazu in der Kirche ein lebendiges, authentisches und dauerndes Lehramt eingesetzt, das er

mit seiner eigenen Gewalt ausstattete, mit dem Geist der Wahrheit beschenkte, durch Wunder festigte, und, dessen Lehrvorschriften gleichwie seine anzunehmen, wollte und befahl er strengstens — zum Schutze gegen irrige, ketzerische Ausdeutungen der Heiligen Schrift. Der Glaube aber erfolgt menschlicherseits, d. h. abgesehen von der göttlichen Gnade, wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst; diesem Beweggrund des Glaubens weigert die Anerkennung, wer auch nur einem Stücke der geoffenbarten Wahrheit widerspricht. Doch die Lehre ist nur Mittel für Christus wie für die Kirche zum Zweck des Heils und der Heiligung der Menschen Ihrem höchsten Ziele entsprechend machte Gott die Kirche zur hervorragendsten aller Gesellschaften; nun wird jede wahre und vollkommene Gesellschaft von einer obersten Gewalt regiert; „wie zur Einheit der Kirche als Verein von Gläubigen notwendig die Einheit im Glauben erforderlich ist, so ist zu ihrer Einheit als von Gott gegründeter Gesellschaft nach göttlichem Recht die Einheit der Regierung erforderlich, die die Einheit der Gemeinschaft bewirkt und zusammenhält"; wenn es keine sittlich gute (honesta) Ketzerei geben kann, so kann es aus dem gleichen Grunde kein Schisma geben, das mit Recht vollzogen scheinen könnte. Als obersten Regierer gab Christus der Kirche den Petrus, und er setzte mit Rechtskraft fest (sanxit), daß dieses zum allgemeinen Heile für alle Zeitlichkeit eingesetzte Amt auf die Nachfolger sich erblich übertragen sollte, in denen Petrus selbst in fortdauernder Gewalt weiterlebte. Der Inhalt dieser Gewalt ist, Gesetze zu geben, zu richten und zu strafen. Da Christus die Einheit in Glauben, Regierung und Gemeinschaft wollte, so hat auch das Bischoftum seinen Sinn nur in Unterordnung unter den päpstlichen Stuhl, der über dessen Gesamtheit die Rechtsgewalt hat; denn das Fundament soll nach seinem Sinn und Zweck Einheit und Festigkeit für den ganzen Bau und dann erst für die einzelnen Teile sichern; wie Christus über der Apostelversammlung, so stehen seine Stellvertreter in der Leitungsgewalt der Kirche, Petrus und seine Nachfolger, über den Versammlungen der Bischöfe; so war es immer Sache der Päpste, Konzilsentscheidungen und -beschlüsse zu bestätigen oder zu verwerfen, diesen alten, ständigen Glauben hat das Vatikanische Konzil bestätigt. Die Gläubigen werden durch die Unterordnung unter die zweistufige, hierarchische Gewalt sicherer geleitet als durch zwei gleichgeordnete, und innerhalb ihrer Oberleitung wahren die Päpste stets die Gewalt der Bischöfe.

Leo XIII. hatte in seinem Abschiedshirtenbrief als Erzbischof von Perugia und in seinem ersten päpstlichen Rundschreiben die Kirche als Mutter der echten Kultur gefeiert. Eine Hauptaufgabe sah er in der Darstellung der christlichen Gesellschaftslehre gegenüber dem Jahrhundert, das durch den Individualismus den Zusammenhalt und durch die Autoritätsfeindschaft die Zusammenordnung der Menschen in der Gesellschaft untergraben hatte. In Abwehr von Zeitirrtümern (Sozialismus, Freimaurerei) und in positivem Aufbau behandelte er die Grundform menschlichen Zusammenlebens, die Ehe, und wandte sich dann den Fragen vom und im Staate zu, Ursprung der bürgerlichen Gewalt, christliche Staatsordnung, menschliche Freiheit, Pflichten christlicher Bürger, Arbeiterfrage; nach zehn Jahren folgte ein nicht so grundsätzlicher, geschichtlich und methodisch bemerkenswerter Versuch einer Synthese vom Geist der Zeit und der Kirche, das Rundschreiben über die christliche Demokratie. Nach den sittlich-religiösen Vorschriften für das gesellschaftliche Leben des Staates und im Staate stellte Leo XIII. nun die nach Gottes Willen, Einrichtung und ständiger Einwirkung „bei weitem hervorragendste aller Gesellschaften", die eine Kirche dar. Ihrem göttlichen Endzweck, der äußeren Vermittlung von Christi innerer, übernatürlicher Erlösungsgnade an die Menschheit, sind nach Christi Anweisung zwei Mittel zugeordnet. Das erste richtet sich nach der Beschaffenheit der geistigen Natur des Menschen, nach der dem Willen ein erkenntnismäßiger Vorgang voraufgeht; im Religiösen folgt Heil und Heiligung des Menschen erst dem Glauben, der individuellen Anerkennung und gesellschaftlichen Übereinstimmung der Einheit des ganzen Glaubensinhalts. Das andere Mittel erfaßt die gesellschaftliche, genauer die politische Seite der Menschheit; die Einheit des Friedens der Gemeinschaft wird begründet und gewährleistet durch die Einheit der Regierung (unitas regiminis)[1].

Auf und in diesen beiden Mitteln ruht die von Gott gewollte Einheit der Kirche. Abfall vom Glauben wie Lösung aus der Hierarchie bedeuten in gleicher Weise Mißachtung der gottgewollten Mittel auf dem gottgewollten Wege zur ewigen Bestimmung der Menschen. Wie auf die oberste kirchliche Lehrautorität, so wird auf die oberste

[1] Vgl. Thomas von Aquino, De regimine principum I 2, 5, 15 (nicht die Urheberschaft, sondern der christlich weitergebildete Aristotelismus kommt hier allein in Betracht): Die unitas pacis als summum bonum consociatae multitudinis wird durch den rector multitudinis besorgt.

kirchliche Leitungsautorität der stärkste Ton gelegt. In der Gewalt der Nachfolger von Christus und Petrus liegt die letzte Entscheidung bei Ungewißheit in der Einheit des Glaubens und der richterliche Urteilsbeschluß bei Störung der Ein- und Unterordnung unter die kirchliche Leitung.

Wesen und Endzweck der Menschwerdung Christi und das Weiterleben seines mystischen Leibes, der Kirche, sind übernatürlich, die Mittel und Gestaltung sind menschlich, da Gott die Vermittlung durch Menschen wollte, wie auch Christus als Mittler und Versöhner Mensch wurde. Sie sind menschlich, d. h. sie sind durch und für Menschen; dem Ziel und der nächsten Ursache nach, teleologisch und kausal, sollen und können sich die Mittel der Artung der Menschen anschließen; sie sollen, anknüpfend an die leibliche Gebundenheit des Menschen an Raum und Zeit, sichtbar und nur allgemein verständlichen gesellschaftlichen Formen angepaßt sein, um sozial wirksam und (in Hinblick auf den Charakter als Mittel, nicht nach Wesen und Endzweck) geschichtlich wandelbar, doch stets zielweisend deutlich zu sein.

Allen soziologischen Bereichen widmet sich die Kirche und heiligt sie durch Sakramente, Weihen und religiös-sittliche Leitung. Im wirtschaftlichen Zusammenleben erstrebt sie den Menschen statt der Güter, die Nächstenliebe statt Versachlichung und reinen Erwerbstriebs, Boden eher als Kapitalgüter[1]. Im Einzelsoziologischen anerkennt sie das grundlegende, natürlich gute Band der Ehe als ursprünglichere Einrichtung, als sie selbst ist, die Eheleute spenden sich selbst das Sakrament der Ehe und erhalten dazu den kirchlichen Segen; sie übt das (im Gegensatz zum dualen Mitteilen) soziologische Amt des Lehrens mit autoritativer Entscheidung über Meinungsverschiedenheiten; sie richtet jede Arbeit, alles Kulturschaffen der Menschen, auf Gott aus und möchte das ganze Leben zu einem ständigen, durch Sakramente besonders geweihten Gottesdienst gestalten. In der Ordnung menschlichen Zusammenlebens durch Ein- und Unterordnung, also im Herrschaftlich-Soziologischen, im Politischen hat die Kirche eine sehr ausgeprägte Gestaltung; aus ihrem übernatürlichen Wesen strömt das für alle herrschaftlichen Bindungen letzte Prinzip, das der Autorität, nämlich Christi als des Hauptes seines mystischen Leibes, der Kirche; der Zusammenhang der Gläubigen als vollkommenste Gesellschaft bedeutet eine Zusam-

[1] S. Leo XIII., Rundschreiben Rerum novarum vom 15. 5. 1891.

menordnung unter dem einheitlichen Heilsstreben und -gewinn und gegenseitiger Liebe der beseligten, der büßenden und der auf der Erde lebenden Christen, der Gemeinschaft der Geheiligten[1]; die Kirche hienieden bedarf der irdischen, der politischen Form der menschlichen Zusammenordnung, Christi Autorität wirkt nach seinem ausgedrückten Willen nicht durch ihn selbst, sondern durch seinen Stellvertreter[2], der als Repräsentant ins Soziologische und Geschichtliche gerückt ist, so wird diese Theokratie der sichtbaren Kirche durch die göttliche Autorität zur Einheit einer übernatürlichen Gemeinschaft und eines irdischen Machtfaktors zusammengehalten, und sie lebt übernatürlich als lebendiger mystischer Leib Christi, durchwaltet vom Heiligen Geiste, und natürlich in Auseinandersetzung und Einpassung von politischen Gedanken und Formen der Zeit. — So etwa zeigt sich das Prinzip der Kirche, Einheit und Leben, im Bereich des Politischen im Katholizismus.

## II.

Im Verhältnis von Übernatürlichem und Irdischem, von Religiösem und Soziologischem zeigt sich auch die Rangordnung des Politischen zum Religiösen. Die begriffliche Unterordnung, der abgeleitet wesentliche Charakter des politischen Merkmals der Kirche ist die Eigentümlichkeit, die sie vor den anderen „vollkommenen" Gesellschaften voraus hat, deren Wesen das Politische ist. Außer in der logisch-systematischen Stellung zeigt sich auch in der geschichtlichen Entwicklung des Katholizismus das Politisch-Soziologische als sekundär, von Christus grundgelegt, aber nicht ausgebaut, nicht zentral, sondern daher den eigentümlichen Entstehungs- und geschichtlichen und nationalen Umgebungsbedingungen überlassen.

Der Primat des Petrus und seines Amtes als Angelpunkt der Einrichtung und der Dauerhaftigkeit der Kirche wurde im alten Christentum nicht bezweifelt, so wenig, daß dieser Bereich nicht zum

[1] Die Einheit der Kirche zeigt sich in zwei Dingen: Zunächst in gegenseitiger Verbundenheit und Verkehr der Glieder der Kirche, sodann in der Hinordnung aller Glieder der Kirche zu einem Haupte hin (Thomas v. A., S. Th. 2. 2, q. 39, a. 1).

[2] Zum dauernden Prinzip der Einheit der Bischöfe und der der Gläubigen in Glauben und Zusammenhalt und als sichtbares Fundament für seine ewige Kirche setzte Christus den Petrus ein und stellte ihn über die Apostel (Vatik. Konzil: Erste Konstitution über die Kirche Christi, Einleitung; Denzinger Enchiridion n. 1821).

Gegenstand von Streit und damit von ausdrücklichen Definitionen gemacht wurde wie in der späteren dogmengeschichtlichen Entwicklung. Vielmehr zeigte der Kirchengeschichtler Professor Albert Ehrhard[1] in der Kirche des Altertums eine nationale Arbeitsteilung im Ausbau der vielseitigen Ansatzpunkte der Hineinarbeitung von Christi Offenbarung und Heilsmitteln in die Kultur und Gesellschaft der Zeit auf. Die besonderen nationalen Begabungen der Völker, die im römischen Reich politisch zusammengefaßt waren, kamen dem jungen Christentum in der Art der Erfassung, in Lehre und Organisation zustatten und offenbarten dadurch gerade seinen inneren religiösen und menschlich kulturellen Reichtum; ja um die ganze Fülle auszubreiten und auszuschütten, bedarf es wohl der gesamten Völker der Erde, erst alle zusammen werden die religiösen „Möglichkeiten" des Katholizismus wirklich sehen und Seiten ausbauen, die die bisher christlich gewordenen Völker angenommen, aber ihren Anlagen nach nicht oder aber anders bearbeitet hatten. So hat die Kirche zu ihrer völligen Ausgestaltung tatsächlich alle Völker nötig; und alle Völker wiederum werden in ihr die höchste Erfüllung der Ideale ihrer Eigentümlichkeiten erkennen, und sie erfahren dann, daß für jedes von ihnen gilt, was Christus vom Judentum sagte, daß er nicht gekommen sei zur Ersetzung oder Vernichtung des Gesetzes, sondern zu seiner Erfüllung und Vollendung (Matth. 5, 17). So bringt die Predigt des Christentums erst an alle Völker diese Erkenntnis und Gnade des Heils durch die Kirche Christi, und dieser hinwiederum die volle Ausstrahlung ihres Reichtums und Glanzes und die wirkliche Erfüllung der Erde mit dem Geiste Gottes. — Das letzte Ziel von Christi Erlösung und der Kirche, Heiligung und Heil der Menschen, wirkte im Anfang des Christentums bei der Vermutung des baldigen Weltendes in Lehre und Leben der Mitglieder ganz besonders deutlich und stark. Doch schon gleich im ersten Jahrhundert erfaßte der wissenschaftliche Geist des Griechentums im hellenistischen Osten die neue Religion und strebte, in philosophischen Versuchen menschlich-subjektiven Verstehens die Geheimnisse des Reiches Gottes zu ergründen. Damit baute er die Theologie, die Wissenschaft von den göttlichen Dingen, zuerst aus und schuf die ersten großen Systeme und wissenschaftlichen Apologien des Christentums. Doch damit war zugleich die große Gefahr gegeben, daß man in das von Menschen errichtete Gebäude der

[1] In Vorlesungen im Winterhalbjahr 1920/21.

Wissenschaft Christi Offenbarung hineinzwängen wollte und so nicht dieser, sondern jenem sich unterordnete und fügte; im Osten entstanden zuerst die Häresien. Bei Zurückweisung dieser gab die Kirche nicht nur die negative Grenzziehung, sondern stellte Dogmen auf, die Aussagen über den religiösen, übernatürlichen Sachverhalt, aber keine wissenschaftlichen Systemteile waren, sondern nur wissenschaftliche Formulierungen benutzten; in diesen Tatsachenfeststellungen wurden der theologischen Wissenschaft nicht Lösungen gegeben, sondern Ausgangspunkte und Probleme gestellt. In den Kämpfen um die Irrlehren wurde der Gegenstand des Glaubens und die religiös-erkenntnismäßige Grundlage des Christentums klar herausgestellt; die Lehre von Christi Gottheit und Menschheit und die Ausgestaltung des christlichen Gottesbegriffs klärte und entschied sich in den großen Kämpfen und Trennungen im Gefolge der Irrlehren. Der Kirche des Ostens verdankt die Gesamtkirche die Theologie in den ersten Jahrhunderten, sodann auch stete Befruchtung des Westens mit neuer wissenschaftlicher Triebkraft, so z. B. im 11. (Theophanu), im 13. (der griechische Aristoteles), im 15. Jahrhundert (Bessarion, Pleton). Die Südkirche (Afrika) erfaßt in hervortretender nationaler Eigentümlichkeit die religiös-sittlichen Fragen, das Ringen des Einzelnen um das Heil und den Bestand der Heilsmittel; Heilsberufung und -gewinnung, Gnade und Sakramente (Taufe und Buße), Freiheit und Sünde stehen im Mittelpunkt religiösen Denkens und Streitens (Tertullian, Cyprian, Augustin). Deutlich setzt sie die Kirche als heilsnotwendig voraus, und die geistigen Fehden drehen sich um ihrer einzelnen Glieder Zugehörigkeit und Berufung. In der westlichen Kirche diente die römische Anlage und Weltleistung, die Willens- und Herrscherstellung, der Entfaltung des Politischen. Hier war die Grundeinstellung auf die Gesellschaft, und zwar auf die Ordnung in der Gesellschaft gerichtet. Damit war als Ausgang und Maßstab in der Gesellschaft der gesellschaftliche Durchschnitt nach Menge und Kultur, als Halt und Richtschnur der Ordnung Überlieferung und Recht gegeben. Der Glaube lebt hier im Lichte der Tradition, nicht wie im Osten im Lichte der Philosophie; die Predigt, nicht die Theologie ist die hervorstechende Form der Verarbeitung und Darbietung der Lehre. Diese Form bleibt auf Jahrhunderte die einzige; selbst von Papst Leo dem Großen sind nur Predigten und Briefe vorhanden, die keine wissenschaftlich schöpferische Leistung darstellten. Ja scheinbar als Beweis aus dem

Gegenteil bietet sich die Tatsache dar, daß Vertreter der Theologie im Sinne von wissenschaftlichem Suchen (und damit Subjektivismus) nicht Päpste waren, sondern nur als Gegenpäpste auftraten, wie Hippolytus und Novatianus. Mit der Wissenschaft war die Gefahr der Irrlehre gegeben, da mit dem Versuch subjektiven Verstehens durch die Philosophie der Zeit oder eines Einzelnen die Offenbarung in menschliche Abhängigkeit geriet. Fördernd, aber nicht wesenhaft ist in der Theologie das allgemeine Glaubensbewußtsein, und gerade auf dieses stützt sich die westliche Kirche. Wirklichkeit, nicht Denkbarkeit der Offenbarungstatsachen, und die Tatsache allgemeinen (rezeptiven) Inhaltseins, nicht das Wie (System) der Inhalte der verarbeitenden Akte, wird in der Predigt in einer Objektivität geboten, daß sie, die Predigt der römischen Kirche, als feste Grundlage auch von dem größten östlichen christlichen Theologen Origenes bezeichnet wird. —

Der wissenschaftlichen Subjektivität des Ostens und der religiös-sittlichen Subjektivität des Südens hat die Westkirche die Objektivität in Darbietung und Haltung des Glaubens und der Sitten gegenüberzustellen und sichert sie durch den nationalpsychologisch mitbedingten Vorrang des Gesellschaftlichen und der Ordnung. Während im Osten die sittliche Reinigung und Askese das Sein des einzelnen Individuums zu entselbsten hatte, betonte dagegen der Westen die sittliche Tat und das sittliche Tun. Der menschlich-subjektiven Heiligkeit wurde die von Gott verliehene Amtswürde, der individuellen die soziologische Vollendung und Höchstspitze gegenübergestellt; wie Origenes die römische Predigt als Grundlage anerkannte, so verfocht auch schon im Osten Dionysius Areopagita[1] gegenüber der Anschauung des Ostens (die heute noch die russische Hierarchie spaltet) die höhere Würde des Priesters gegenüber dem Mönche, die höhere Würde der Heiligung zur geistlichen Macht durch Bestimmung Gottes und seiner Vertreter gegenüber der Heiligkeit einzelner in eigener heldischer Entsagung, die höhere Würde der „Hierarchie", die durch die irdische und himmlische Kirche hindurchreicht, gegenüber der „Aristokratie", deren Anerkennung als Vorbild leicht in Machtsucht umschlagen konnte. So ist auch heute Gerüst und Gerippe der Kirche die Hierarchie der Priester.

Die übernatürlichen Gnaden der Offenbarung und der Erlösung

[1] Besonders deutlich gemacht von H. Ball, Byzantinisches Christentum, Drei Heiligenleben, München 1923.

waren für die Menschen bestimmt, an sie gerichtet. Daß die Vermittlung nach Christi Willen durch Menschen geschehen sollte, das bedingte die Betätigung aller menschlich-sozialen Anlagen und Beziehungen im Dienste der Religion Christi. Die Vermittlung nämlich war, um nur ja an den Adressaten heranzukommen, von dessen Art; da es um das allgemeine und wertvolle Menschliche geht, kann man von Repräsentation[1] reden; da das Menschliche aber seinem Wesen nach unvollkommener ist als das Göttliche, und da ferner die Mittel dem Zwecke untergeordnet sind, so ist real und final eine geringere Wertigkeit des Menschlich-Soziologischen gegenüber dem Eigentlich-Religiösen vorhanden. Sofern aber an die Vermittlung die erfolgreiche Repräsentanz, die machtvolle Darstellung und wirksame Übermittlung geknüpft ist, besteht ein Existentialwert jener religiösen Beziehung im allgemeinen nicht ohne die Tatsächlichkeit in menschlich-sozialen Formen. Der eigentliche Erweis dieser mehr abstrakten Überlegung liegt jedoch in dem Kriterium, das Leo XIII. nennt, in Christi Willen und Taten. Christus hat die Kirche als Gemeinde, hat Adressaten und Repräsentanz und die allgemeinen Aufgaben dieser bestimmt. Doch die soziologische Struktur dieser und aller sich aus der Vermittlung ergebenden Gestaltungen hat Christus nicht ausdrücklich im einzelnen festgelegt. Er überließ den nationalen Eigentümlichkeiten die Ausprägung und der Rücksicht auf die Adressaten den Wandel der geschichtlichen Erscheinung (nicht des Wesens) der Repräsentanten. Nur so vollzieht sich die Vermittlung wirklich durch Menschen. Die menschliche Verständlichmachung der Lehre durch die Wissenschaft, die priesterherrschaftliche Über- und Unterordnung, die Gnadengewißheit sind an geschichtliche, menschliche Formen gebunden. Und dies konnte Christus den Menschen überlassen, die in seinem Auftrag und unter dem Gnadenbeistand des in der Kirche lebendigen Heiligen Geistes die Verwaltung der übernatürlichen Güter ausübten, die er selbst begründet und geschaffen hatte. Die menschlich-soziologische Umkleidung hat Notwendigkeit und Verpflichtungscharakter in Gottes Willen, dadurch daß nämlich das Heil den einzelnen Menschen durch Menschen vermittelt werden, dadurch daß das depositum fidei et gratiae in der Kirche verwaltet werden und daß eine menschliche Gemeinschaft durch das Wirken des Heiligen Geistes Übernatürliches (in Gnade und Aufgabe) in natürlichen Formen und Weisen darstellen sollte.

[1] Vgl. C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, Hellerau 1923.

Mit den Menschen wurden auch diese menschlichen Daseins- und Wirkungsweisen geheiligt durch das übernatürliche Walten Gottes in der Kirche. Deren Würde ist abgeleitet aus jener in sich ruhenden, absoluten Würde Gottes, die sich in anderen Formen als Wissenschaft und Herrschaft und besonders in anderen als den zeitgeschichtlich so genau umgrenzten Formen griechischer Philosophie und römischen öffentlichen Rechts — in die die Kirche sich zuerst und immer wieder zurückkehrend kleidete — hätte äußern können, und die sich wohl auch anders äußern wird nach der Aufnahme der süd- und ostasiatischen Kulturvölker. Das Geheimnis der Menschwerdung der zweiten Person in der Gottheit umschließt eben mit dem göttlichen Willen zur konkreten menschlichen Gestalt auch den Willen zu Nation, Zeitpunkt und geschichtlicher Entwicklung Christi sowie auch seiner Hinterlassenschaft, der Kirche. In der geschichtlichen Entwicklung der Kirche (nicht im Verhalten jedes einzelnen Gliedes, das etwa ein totes Glied sein kann) glaubt der Christ an Gottes Willen, daher an die letztliche Wendung jeglicher Prüfung zum Guten, an die Verheißung Christi: Ich bin bei euch bis ans Ende der Zeiten. Hierdurch erhalten die an sich religiös indifferenten gelehrten und politischen Formen religiöse Heiligung und Weihe; sie wird ihnen (als etwa bestehenden) freilich nicht gleichsam nachträglich zuerteilt, sondern die Kirche nutzt (nur) die Prinzipien bestehender soziologischer, politischer Formen und würdigt sie, gleichsam die menschliche Natur des mystischen Leibes Christi zu sein. So werden auch das Politische im allgemeinen sowie zeitgeschichtliche Sonderauffassungen und -lehren politischer Richtungen, die die Kirche läuternd nutzt, übernatürlich geweiht, ob es nun römisch-rechtliche Form und Art (jurisdictio), germanisch-ständische Bestandteile (Kardinalskollegium), Grundsätze des neuzeitlichen Staates (Zentralismus und Bureaukratie) sind; das Unvollkommene wird vom Vollkommenen durchstrahlt und religiös erhöht. Die politische Gestalt und Wirkweise der Kirche dient der Verständlichung ihres religiösen Zwecks der Heilsvermittlung; sie wird sich wandeln müssen (zwecks des Verständlichbleibens) nach dem politischen Verständnis der Menschen, an die sie sich wendet, Zeitanschauungen ablehnend oder durch Aufnahme heiligend. Was vom bloß politischen Standpunkt aus als tadelhafte Wandelbarkeit erscheint, ist tatsächlich weiser und schwerer Dienst am höchsten Zweck, am ewigen Ziel der Menschheit zu Gott hin.

## III

Logisch und axiologisch zeigt sich der Bereich des Politischen als abgeleitet, als menschliches, aber letztlich gottgewolltes und gottgehütetes, (objektiv) religiös erwachsenes und geheiligtes Mittel zum Zweck der Heilsgabe an die Menschen (durch Menschen). Auch real, geschichtlich erweist sich dies darin, daß sich der Geist den Körper baut, daß dieser Körper gewiß eine grundlegende Form aus seiner Entstehungszeit behielt, daß ihm aber mit zunehmender Größe und Alter neue Kräfte und Anlagen zuwuchsen. Die Fülle der Nationen der Erde und die Fülle der Zeiten wird erst den ganzen menschheitlichen Reichtum der Kirche Christi erkennen und zur Entfaltung bringen. Wie sie so alles (objektiv) bietet, so will sie (gleichsam subjektiv) jedem Menschen, jeder Nation, jeder Zeit alles, das einzig Notwendige, Weg zum Reich Gottes sein. Die Vermittlung (nicht nur Repräsentation, sondern auch Verwaltung auf Grund geistlicher stellvertretender Herrschaft) der Gnaden der Heiligung und der Offenbarung gerade durch Menschen ermöglicht die Anpassung an und die Dienstbarmachung von menschlichen Anschauungen und Strebungen auf das letzte Ziel hin. Sie nutzend und abwehrend nimmt die Kirche lehrend und sich gestaltend auch politische Strömungen auf, nicht des Menschlichen wegen, weder des Zeitgeistes noch des Politischen wegen, sondern des Religiösen, der Heilsvermittlung wegen; daher ist sie weniger politisches Vorbild als politischer Erbe. Das Erbe tritt sie schon an, wenn eine politische Anschauung auf ihrem Höhepunkt politischer Verwirklichung und Lehre angelangt ist; sie setzt sich mahnend und kämpfend mit ihr aus einander und nimmt nach Läuterung den neuen Geist vielleicht mehr in Einrichtungen als in Lehren auf.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts erheben päpstliche Rundschreiben warnend und tadelnd ihre Stimme gegen politische und soziale Lehren der Zeit; Liberalismus und Sozialismus werden aufs schärfste verurteilt, ihre bloße Diesseitigkeit zerstöre Sinn und Hingabe für das Übernatürliche und untergrabe jede Anerkennung der Autorität, deren letzte Wurzel nach Christi und Pauli Wort Gott ist, zugunsten der Autonomie des Individuums oder der Gesellschaft, eine Art von „Subjektivismus" in der Bedeutung des bloß oder zu sehr Menschlichen. Gegen die Autonomie des Individuums oder der Gesellschaft in Wissenschaftstheorie (Rationalismus z. B. Hermes', Traditionalis-

mus z. B. Bautains) und Sozialtheorie wandte sich die Kirche abweisend und gab positiv ihre Lehre in der ersten großen Konstitution, die auf dem Vatikanischen Konzil beschlossen wurde, in den Artikeln von Gott, vom Glauben und Wissen. Anders stellte sich die Kirche den wechselvollen politischen Ereignissen gegenüber; soweit sie sich gegen den irdischen Besitzstand der Kirche richteten, protestierte sie und litt, wie bei Wegnahme der Kirchengüter in der französischen Revolution und der Säkularisation, in der Eroberung Roms durch Napoleon I. und Viktor Emmanuel II., in den deutschen und romanischen Kulturkämpfen. Wenn wirkliche politische Macht dann um einen annehmbaren Frieden bemüht war, verzichtete sie klug ihrerseits und schloß auf politische Weise, in völkerrechtlicher Form ein Abkommen.

Mit den Konkordaten tritt die Kirche in die Reihe der Staaten, in das neue Völkerrecht koordinierter, unabhängiger Staaten ein. Das Staatskirchentum der katholischen romanischen Länder hatte vom Souveränitätsbegriff aus die Durchdringung mit der Autorität der Kirche zu verhindern gesucht (und deren Einfluß schließlich an das Placet der staatlichen Autorität geknüpft). Die ständische, später nur mehr staatliche Bedeutung der Geistlichkeit in diesen Staaten hatte dieses Bestreben hintangehalten. Erst nach deren Vernichtung um 1800 trat die Kirche den Staaten völkerrechtlich als gleich gegenüber. Wenn die Eigenart der Kirche für das physikalisch denkende 17. und 18. Jahrhundert im religiösen und hierarchischen Durchdringen der undurchdringlichen souveränen Fürstenstaaten bestanden hatte, so galt es für den gläubigen soziologischen Theoretiker und Politiker nun, die Sendung der Kirche für diese Welt als verschieden von den anderen sozialen Gebilden neu aufzufassen und zu begründen.

Den neuzeitlichen Souveränitätsbegriff in der formalen Weise, wie ihn die bisherige Staatslehre, am deutlichsten Jellinek, auffaßte, konnte die Kirche nicht in sich aufnehmen, da er gerade im Gegensatz der Staaten gegen die Oberhoheit der Kirche (wie des Kaisers) entstanden war, die Staaten auf sich selbst stellen (Selbstbindung, Kompetenzkompetenz) und außenpolitisch abschließen wollte und damit die Einheit des christlichen Europa in politischer Weise gefährdete; die Kirche will sich natürlich nicht abschließen, sondern will umschließen, sie wendet sich gegen den aus der Vielheit entstehenden Gegensatz und Streit und erstrebt auch die irdische Ein-

heit in Liebe. Von den geschichtlich wechselnden Inhalten jener formalen Umgrenzung des Souveränitätsbegriffs konnte die Kirche weder den dynastischen des 17. und 18. Jahrhunderts wegen der Wahl und der grundsätzlichen Ehelosigkeit des Papstes noch den demokratisch-nationalen des 19. und 20. Jahrhunderts sich zu eigen machen, da die Kirche Weltkirche ist und sich nicht an ein Volk bindet und zur Ausgestaltung ihrer Fülle alle nationalen Anlagen braucht (weshalb der Abfall großer Nationen, wie etwa des schismatischen Ostens und Rußlands sowie Englands und großer Teile Deutschlands für die Kirche einen schmerzlichen Verlust bedeutet, den sie freilich auf sich nehmen muß, wenn ihre Grundlagen (s. I) angetastet werden). Höchstens könnte die innerpolitische Ausgestaltung des Souveränitätsbegriffs, die Durchsetzung der Fürstenmacht gegenüber den Ständen, die die letzte Quelle des positiven Rechts, der Rechtsetzung wie der Rechtsprechung, in einem einzelnen menschlichen Willen und Entscheide, nicht im Soziologischen des Gegensatzes und Kampfes, des Suchens oder der vielköpfigen Verantwortungslosigkeit findet, der päpstlichen Gewalt eine Stütze gegen besondere kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen von Landesherren oder Bischöfen gebildet haben. „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet," diese gleichsam prozessuale Fassung des Souveränitätsbegriffs, die Carl Schmitt in seiner Politischen Theologie (München 1923) für das Staatsrecht neu herausgearbeitet und schon bei Bodin aufgewiesen hat, sucht Joseph de Maistre für das Völkerrecht, und er möchte mit dem Amte des obersten Richters der Souveränität gerade das Haupt der Kirche betraut sehen.

Joseph de Maistre, zuerst Richter, dann Politiker und Diplomat, sah in seinem Buche „Vom Papste" die Sicherung des europäischen Friedens nicht in einem Fürstenbund wie der Heiligen Allianz, sondern in einer oberrichterlichen Instanz, die innen- und außenpolitische Streitigkeiten letztlich und endgültig entscheidet; ihr Spruch ist inappellabel und damit gerecht. Jene Instanz ist der Papst, der in religiösen Dingen unfehlbar ist und kraft der Würde seiner göttlichen Autorität die gottgegebene Gewalt der Souveränität schützt und die Souveräne, die menschlichen Inhaber dieser Gewalt, kontrolliert und auf Klage richtet. Nachdem die gesetzgebende und ausführende Gewalt in der französischen Revolution und in Napoleon sich als untauglich zur politischen Weltherrschaft erwiesen hatte, soll nun die richterliche Gewalt die höchste politische Rolle haben.

Bei diesem Gedanken der Schiedsgerichtsbarkeit sieht der ehemalige Richter vor allem die prozessuale Seite, daß endgültig entschieden wird, und untersucht, wer entscheidet; die dogmatische Seite, nach welchen Normen entschieden wird, tritt an Wichtigkeit zurück und wird dem Prozeßleiter anheimgegeben. Nicht Verhandlung, sondern Entscheidung schlichtet den Streit, stärkt die Autorität (Souveränität), auch der gerichteten Souveräne. Dazu gerade ist der Papst am geeignetsten, da die päpstliche Gewalt am wenigsten den Launen der Politik ausgesetzt ist, und sodann haben die Päpste in der Geschichte nicht für eigene politische Machterweiterung, sondern für sittliche und nationale Ideale gegen Übergriffe der Fürsten gekämpft, wenn sie Kriege geführt haben. Diese sind nicht die eigentlichen Mittel der Kirche, sondern sie zeichnet sich aus durch die Merkmale der Überzeugungskraft, Autorität und Fruchtbarkeit (Werke 1884, 8. Bd., S. 498). Die Souveränität gibt wie das richterliche Urteil eine schnelle und bindende Entscheidung an Stelle endloser Erörterung; sie verlangt Gehorsam statt Diskussion, sie ist eben nicht zum Streiten da, und die Wissenschaft ist für den Fürsten bloß Minister. Zur Wirksamkeit der souveränen Gewalt gilt es nicht, den Inhalt und Umfang des Bereichs genau zu umschreiben (da sie ja innerhalb ihrer rechtmäßigen Ausübung unumschränkt und unfehlbar ist), sondern die Stelle, den Mann zu kennen, der gottgeweiht (divinisé par la religion) und darum stark, einig und stetig die souveräne Gewalt innehat, die letzte Instanz ist. Das protestantische System der Heiligen Schrift setzt das Gesetz an die Stelle des Richters, während das Gesetz existiert und besteht nur durch den Richter (Werke 8, 514). Und die praktische Aufgabe des Papstes als Oberrichters bei Urteilen in Streiten um die Souveränität ist nicht die Frage: ob, sondern die Entscheidung darüber: wann und wie Widerstand erlaubt ist (Werke 2, II. Buch, 3. Kap.). Also die geschichtliche Wirklichkeit, nicht die Ideen sind die Kräfte im Sozialleben; nicht Gesetze, sondern Menschen von göttlicher Sendung gestalten die Welt. Gottes Finger in der Menschheit, der gesellschaftlichen Schöpfung, weist sich nicht so deutlich als Gesetz, das die Menschen auch mißdeuten könnten, sondern in den irdischen, geweihten und durch Dauer auch äußerlich erkennbaren Abgesandten (délégués) Gottes, von dem die Souveränität ausgeht. Durch den Papst wird in dem großen Gegensatz von Sklaverei und Religion mit dieser die echte Freiheit verkündet. Die große Sendung des Stellvertreters Christi als obersten

Richters in Sachen der obersten Gewalt (Souveränität) ruht auf seiner zentralen Stellung innerhalb der Kirche. Die Kirche, als Gesellschaft eine Einheit, muß regiert werden; diese Regierung ist unfehlbar, unumschränkt und, wie jedes endgültige Urteil, gerecht. Wegen der großen Zahl der Untertanen und der Ausdehnung über die Länder — sagt de Maistre mit den Staatsdenkern des 18. Jahrhunderts, wie Montesquieu, Voltaire, Rousseau — ist die Kirche eine Monarchie, — nach Bellarmin — durch Aristokratie gemäßigt. Die Vertretung der kirchlichen Aristokratie, der Bischöfe (représentation épiscopale), in Konzilien bedeutet ohne den Papst (von je) nichts, wie auch das englische Parlament ohne den König keine staatliche Funktion ausüben kann. Nur in der Jugend der Kirche spielten die Konzilien eine hervorragende Rolle, doch sind die Zeiten unrückführbar vergangen.

Was hat nun im Aufbau der Kirche de Maistre, in Auseinandersetzung mit den Ereignissen und Gedanken seiner Zeit, mit dem Blick des Staatsmannes auf neue Weise gesehen und hervorgehoben? Übersatt von der Künstlichkeit und Erfolglosigkeit des Abstrakten, anerkennt der Praktiker in Rechtsprechung und Staatskunst nur Konkretes im politischen Leben, Autorität und Gehorsam, Wille und Tat, Persönlichkeit und Ordnung und hinter all dem die letzte Wirklichkeit, Gott. Gott ist für de Maistre nicht Gesetz, Begriff, Ruhe, sondern höchste Realität, der spontan in der Geschichte Wirkende — die Souveränität muß stets leben und wachsen und tätig sein, er ist ihr Prinzip —; er ist nicht der verborgene, sondern offenbart seinen Willen deutlich vernehmbar in den von ihm erweckten großen Männern, bedeutenden Königen, die Herrschaft und Freiheit begründen, priesterhaften, schöpferischen Gesetzgebern, in denen Politik und Religion sich verschwistern; am klarsten strahlt seine Würde im Stellvertreter Christi, dem Papste. Und er trägt am deutlichsten das äußere Kennzeichen göttlicher Berufung, die Dauer. Religion, Christentum, Katholizismus sind de Maistre das höchst Reale, Konkrete, weil die höchste Wirklichkeit Gottes darin lebt und lebendig macht; hier ist Tat, Schöpfung, echtes Geschehen, wirkliche, bestehende Geschichte. Verhaßt ist ihm der Protestantismus wegen seines negativen Charakters — „der Protestant ist ein Mensch, der nicht katholisch ist" — und wegen des unwirklichen Wortemachens — „der Protestantismus ist keine Religion, sondern man wiederholt nur immer Worte und glaubt, daß sie wirklich sind" —.

Und wenn er ihn positiv als sans-culottisme de la religion bezeichnet, so meint er damit seinen Rationalismus und seine Religionsfeindschaft, wie er die französische Revolution als Kampf der Philosophie gegen die Religion aufgefaßt hatte; als Religion im vollen Sinne anerkennt de Maistre eben nur den Katholizismus, der in geschichtlicher Wirklichkeit vom menschgewordenen Gott gegründet worden und unter Gottes sichtbarem Gnadenbeistand in ununterbrochener Tradition und soziologischer Ordnung fortbesteht, dessen Dogma nichts Fremdes ist, sondern in der menschlichen Natur gleichsam schon verborgen war, in irgendeiner öffentlichen Meinung soziologisch bewußt lebte und durch eine päpstliche Erklärung in das helle Licht religiöser Erkenntnis und Anerkenntnis der allgemeinen Kirche für die Menschheit gestellt wird. Der geschichtliche und soziologische Realismus brachte de Maistre die Schätzung Comtes, und beide erhofften die wirksame Kontrolle der geistlichen über die weltliche Gewalt.

Wie war dieser Realismus, die Abwendung von Abstraktion und Allgemeinheit, die Staatskunst mit Autorität und Macht statt mit Formen und Worten entstanden? Weder das Schachspiel der alten Kabinettspolitik noch die gesetzgebende Gewalt der Volksvertretungen hatten politische Tat, Ordnung, Geschichte gewirkt; mit Willen, Disziplin, kraftvoller Machtentfaltung hatte Napoleon die Welt gebannt, militärische Zucht und Unterordnung in Heer, Verwaltung und Außenpolitik hatte die rohe Gewalt der Revolution abgelöst, und mit den großen Erfolgen war die Einigung Europas unter ein Wort des Befehls kurz verwirklicht. Der Zusammenbruch lehrte, daß die Autorität neben Macht und Ordnung ein notwendiges Kennzeichen des Souveräns ist; diese Stellung und deren Anerkennung wird nicht begründet und erworben durch das Prinzip der Volkssouveränität und durch Volkswahl, — denn „der Mensch hat keine wahre Ehrfurcht vor dem, was er selbst gemacht hat“ (II. B., 5. Kap.) — sondern durch göttliche Kraft und religiöse Weihe. Der göttliche Ursprung aller Souveränität, dieses staatserhaltende Dogma, ist die Grundlage aller dauernden Herrschermacht und Staatswohlfahrt; aber da der Mensch zugleich sittlich gut und verderbt ist und daher regiert und gerichtet werden muß, so hat Gott im Papste seinen Hüter und Richter für die besondere Gnadengabe der Souveränität eingesetzt. De Maistres weltlich-politische Erwartung erfüllte sich im 19. Jahrhundert nicht. Aber wie im 18. Jahrhundert das Gesetz, so wurde

im 19. Jahrhundert die Tat als treibende Kraft der Geschichte geachtet; die Staaten galten als die führenden, in denen statt der vielköpfigen gesetzgebenden Versammlung der eine kraftvolle Leiter der ausübenden Gewalt die innere und äußere Politik bestimmte. Wenn de Maistre den Papst als Wächter der Souveränitität zu erweisen sucht, so ist es auch ihm zu tun um das Ansehen und die Würde des einen und höchsten, entscheidenden und befehlenden, autoritären, d. h. gottgesandten Souveräns, der Haupt und Halt des Staates ist (und dem die Nation mehr verdankt als er ihr).

Auch auf die Kirche als geschichtlich lebendiges, soziologisches Gebilde konnte die große politische Zeitanschauung nicht ohne Einfluß bleiben. Das Vatikanische Konzil beriet die Lehre von der Kirche neu und stellte an die Spitze die Kapitel über Petri Nachfolgerschaft und den Primat des Papstes. Es stieß nicht auf heftigen Widerstand, daß die Gewalt des Papstes bezeichnet wird als bischöfliche, da er der Fürst der Bischöfe ist und unabhängig von der Erlaubnis des Ortsbischofs solche Funktionen ausüben kann, als ordentliche d. h. nicht übertragene, als unmittelbare, da er ohne Vermittlung von Zwischeninstanzen (der Bischöfe) mit jedem Gläubigen in Verbindung treten und Funktionen vollziehen kann; nur die (besonders französischen) Vertreter der puissances intermédiaires im Kirchenregiment, des Nationalkirchentums unter Leitung der Bischöfe, erhoben Bedenken. War hier die Verwaltungstheorie des 18. Jahrhunderts innerstaatlich überwunden durch den straffen Beamten-(wie Heeres-)Zentralismus Napoleons und außenstaatlich durch die Abmachung von Konkordaten, die zwischen den Staaten und dem Heiligen Stuhl ohne Mitwirkung der Bischöfe geschlossen wurden, so zeigte sich die Theorie des Wissens aus jener Zeit hartnäckiger. Die allgemeine Menschenvernunft, wie sie sich im Gelehrten oder in der öffentlichen Meinung offenbart als Grundlage von Erkennung und Anerkennung, sträubte sich gegen das Dogma vom unfehlbaren Lehramt des Papstes in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre. Auch ohne ein Konzil, dessen Sätze ja erst durch die Zustimmung des Papstes Bedeutung erhalten, ohne Pflicht zur Rundfrage in der ganzen Kirche, deren Felsengrund des Glaubens er ist und deren Beistandes des Heiligen Geistes er in solchen Bestimmungen sicher ist, kann der Papst in seinem Amt als Stellvertreter Christi derartige Entscheidungen für den Glauben bindend verkünden. Die absolute, objektive Gewißheit wollte man erkenntnistheoretisch sub-

jektivistisch umdeuten in gradweis höchste, moralische Gewißheit (der Achtung), in gradweis allgemeine, der Anzahl der vor der Verkündigung schon daran Glaubenden; die ablehnenden Bischöfe wollten einen großen Abfall subjektivistisch eingestellter Katholiken verhüten, sie selbst unterwarfen sich der Entscheidung. So sehr auch einzelne Männer vor und kurz nach der Verkündung die öffentliche Meinung gegen die Definition einzunehmen suchten, die zustimmenden Bischöfe konnten auf das Verständnis des Zeitgeistes rechnen, auf die leere Enttäuschung nach der aufgeklärten Revolution und dem liberalen Parlamentarismus; die Revolution von 1848 war vom Proletariat über die idealistische wie besitzende liberale Bourgeoisie zum Zäsarismus Napoleons III. gegangen; wenn auch die verfassungsmäßigen Formen der Volksabstimmung und der Volksverantwortung gewahrt wurden, so war der Alleinherrscher nun alleiniger Führer der unwissenden Masse. Für Zäsarismus und Katholizismus gegen den Liberalismus in Denken und Staat, besonders auch gegen den katholischen (L'illusion liberale!), hatte Louis Veuillot, der tönende Herold aus Burgund, jenem Lande selbstloser, idealistischer Kämpfer (wie z. B. Bernhard von Clairvaux oder Proudhon), gestritten, und zur Zeit des Konzils rief er am dringendsten zur Erklärung der gesammelten höchsten Machtfülle im Papsttum, zur Straffung seines Einflusses in Aufbau und Ausübung, in Lehre und Ansehen auf. De Maistre wollte dem Papst als Oberrichter in Sachen der Souveränität eine Stellung über den Staaten geben, nachdem er sich durch die Konkordate ihnen völkerrechtlich koordiniert hatte. Nicht die außenpolitischen, sondern die innerkirchlichen Verhältnisse durchdrang Veuillot mit den politischen Erfahrungen und Anforderungen der Zeit. Im Gegensatz zur richterlichen Ideologie, die de Maistre mit Montesquieu verbindet, die in der Soziologie an Stelle von Progreß den Prozeß als Idealschema bildet, wird hier die politische Kraft und Macht zur kirchlichen Spitze hinzugedacht und in den politischen Bereich der Kirche der Zäsarismus des 19. Jahrhunderts eingebaut, und dessen straffe Zusammenfassung gelingt um so besser und weiter, je mehr die bindenden Konkordate fallen. —

Noch ein anderes großes innerstaatliches Problem hat die Kirche gerade beim Vatikanischen Konzil beeinflußt, der Fragenkreis des Parlamentarismus. Wenn dessen staatstheoretische Grundlage das Staatsbürgertum ist, so hier die Gliedschaft am corpus

Christi mysticum. De Maistre hatte die Beziehung zwischen Papst und Konzil verglichen mit der maßgebenden Stellung des englischen Königs im Parlament, das ohne den König keine Entscheidung und Maßnahme treffen kann. Inzwischen hatte auf dem Festland und in England das Parlament die politische Macht an sich gerissen und den König auf Deklaration und Dekoration beschränkt. Die Volksvertreter waren nicht nur mehr von den begüterten, an dei Staatsverwaltung interessierten Bürgern, sondern von allen zum Teil mit gleichem Stimmrecht gewählt, und damit wurde der Gedanke der Volkssouveränität und die Demokratie in der Bedeutung des 19. Jahrhunderts allmählich zur Herrschaft geführt. Diese Auffassungen wurden auf das Konzil übertragen und in Streitschriften heftig erörtert; sie gingen meist von den Gegnern der Unfehlbarkeitserklärung aus[1]. Die Konzilsväter wurden von je als Zeugen und Richter gekennzeichnet. In die Zeugenschaft wurden nun alle Fragen des Abgeordneten hineingedeutet, die Bischöfe wurden ohne weiteres als bevollmächtigte Abgeordnete aufgefaßt. Bischof David von S. Brieux sagte, der Bischof sei Zeuge von allen Orten, wo er gewesen, nicht nur seiner Diözese. Als Richter spreche er das Urteil und definiere. Seinen Klerus, der sich in einer Adresse an den Papst in Gegensatz zum Bischof für die Unfehlbarkeitserklärung aussprach, hieß er schweigen und die Entscheidung des Konzils hinnehmen. Der Bischof soll also von aller tatsächlichen Meinung Zeugnis geben, die er selbst tatsächlich erfahren hat; das Zeugnis ist nicht örtlich gebunden, wenn auch an das subjektive Wissen; die Theorie des Allgemeinwillens ist empirisch umgebogen. Die Passivität der Empfänger des Dogma erinnert an die Stellung des Volkes, das von der souveränen Versammlung der französischen Abgeordneten Gesetze und Regierungen erhält, ohne daß es durch Volksbegehren oder Erzwingung der Auflösung etwas dagegen ausrichten könnte. Hinsichtlich der Zeugenschaft sprach die von Jesuiten geleitete Civiltà cattolica von einem Selbstzeugnis Gottes, des Souveräns der Parlamente, und der Kirche über ihre Unfehlbarkeit. Döllinger entgegnete darauf, daß niemand von sich selbst Zeugnis ablegen könne. Als Aufgabe der Bischöfe bezeichnete er, den Glauben ihrer Herde zu bezeugen. Mit dieser besonderen Aufgabe braucht es nicht in Widerspruch zu stehen, wenn er später sagt, daß die Bischöfe die Gesandten und Geschäftsträger aller Kirchen der katholischen Welt

[1] Granderath-Kirsch, Geschichte des Vatikanischen Konzils II. Bd. Freiburg 1901.

sind; sie haben im Namen der Gesamtheit zu erklären, was diese Gesamtheit der Gläubigen über eine religiöse Frage denkt und glaubt, was sie als Überlieferung empfangen hat; es steht also über dem Konzil die Autorität der ganzen Kirche; zur Sicherung gegen Irrtümer der Versammlung muß sie als entscheidend und bestätigend hinzutreten — dieser Plan der Ratifikation der Gesetze durch das pouvoir constituant war schon in der ersten französischen Nationalversammlung aufgetaucht und in der nie wirksamen Verfassung von 1793 festgesetzt. Nach einer Gegenschrift Scheebens läuft diese Auffassung — statt der durch Aristokratie gemäßigten Monarchie — auf reine Demokratie oder Radikalismus der öffentlichen Meinung und Despotismus ihrer gelehrten Tribunen hinaus. Und tatsächlich führte der Münchener Professor und Stiftspropst seinen Kampf gegen die Unfehlbarkeitserklärung fort, die letzte Entscheidung über das, was katholisch ist, liege nicht bei dem Nachfolger Petri, sondern bei der kirchlichen Gesamtheit, deren wahre Interpretation die Wissenschaft sei. Also der ganze Aufwand an Übertragung von parlamentarischer Theorie auf die Konzilsberatungen war Mittel dazu geworden, der gnadenhaft übernatürlichen Unfehlbarkeit des Papstes und des Konzils die nur menschliche Wissenschaft entgegenzustellen, dem Glauben den Rationalismus, der Autorität, die in sich die Wahrheit verbürgt, eine subjektive Gewißheit von Forschern und Gelehrten, die bei Gegensatz zu jener in höchstem Maße die Gefahr der Irrlehre läuft. Der Parallele Konzil — Parlament hält Granderath entgegen, der Gedanke der Volkssouveränität erscheine in der Politik so selbstverständlich, daß er mit gleicher Selbstverständlichkeit neu in die Konzilstheorie eingeführt wurde, wofür Willmers eben den Beweis erbracht wissen wollte. Dagegen aber hob Westermeyer hervor, daß das Konzil nicht die katholische Welt, sondern die kirchliche Autorität repräsentiert. Es ist also das menschliche, sichtbare Mittel, durch das Gott seine Offenbarungswahrheiten kundtut. Als solches dient auf Grund der Verheißungen an Petrus ebensowohl der ex cathedra verkündende Papst, ja seine Macht ist soziologisch in und nach der Zeit des Zäsarismus besonders verständlich. —

Auch die heikle Frage der Stärke der Mehrheit wurde vor der Abstimmung über die Unfehlbarkeit erörtert, da die gegnerische Minderheit (etwa ein Fünftel) die genäherte, moralische Einstimmigkeit in einer so wichtigen und umkämpften Sache in Anregung brachte.

Die Konzilsleitung setzte einfache Mehrheit fest. Tatsächlich aber wurde in der entscheidenden Abstimmung fast Einstimmigkeit erreicht, nur ein nordamerikanischer und ein süditalienischer Bischof antworteten mit Nein, gegen fünfhundertdreiunddreißig mit Ja, die meisten Gegner der Definitionen waren vorher abgereist, sie unterwarfen sich einzeln dem Beschluß; in diesem Ergebnis hatte die Kirche in ihrer Drängen und Schonung verbindenden Weise den Parlamentarismus des liberalen Rechtsstaates wie des demokratischen Parteienstaates „überwunden". Die Abstimmung erfüllte des grundsätzlichsten Durchdenkers von Abstimmungsmehrheiten, Condorcets[1] Lösung, daß die Wahrheit am sichersten festgestellt werde, wenn eine einzige Versammlung von einsichtigen Männern mit großer Mehrheit in der Abstimmung sich für einen Satz entscheide. Da ein Dogma eine Aussage über einen (im Lichte des Glaubens unmittelbar wahrgenommenen[2]) tatsächlichen Sachverhalt, nicht etwa ein Vernunftschluß oder dergleichen ist — der Codex juris canonici sagt ausdrücklich, daß nicht die Argumente, sondern nur der feierlich erklärte Satz Glaubenssache sind —, so ist die in all jenen Männern lebende Gabe der Erfassung nicht wie bei Condorcet die Vernunft, sondern der Glaube; wenn die Vernunft als allgemein menschliche, in den Einsichtigen nur besonders gut ausgebildete und bewußt gewordene Anlage genommen wurde, so erscheint der Glaube soziologisch getragen durch die Tradition in der Kirche und als Akt gewirkt von göttlicher Gnadeneingießung und menschlicher Bereitschaft dazu; wenn sich dort die monistisch (stoisch) gedachte Weltvernunft in ihrer vollkommensten Weise äußert, so offenbart in einer dogmatischen Erklärung Gott durch die Menschen an die Menschen deutlich, was schon vorher bekannt, aber nicht ausdrücklich als Glaubensgegenstand bestimmt war. —

So zeigt sich auch hier wieder Gott als der Urgrund und Ursprung, die Kirche als die Vermittlung seiner Gnade und Offenbarungen durch Menschen, wie auf ihn auch die Autorität dieser vermittelnden Menschen zurückgeht. Deren Autorität soziologisch bloß menschlich zu begründen, sähe an ihrem Wesen, ihrer religiösen Aufgabe und übernatürlichen Weihe vorbei. Da Christus für alle Menschen

[1] s. meinen Aufsatz über ihn in Schmollers Jahrbuch 1924, 3. Heft.

[2] Zur Erkenntnistheorie des Glaubens siehe etwa R. Guardinis Antrittsrede über Anselmus (1922) und Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus 2. A. Rottenburg 1923.

gestorben ist und allen Menschen die Erlösungsgnade zufließen lassen wollte, waren Ursprung und Empfänger in sich klar. Nach Gottes Willen erfolgt deren allgemeine Gebung durch Vermittlung, und zwar durch Menschen; diese ist in Art und Vollzug am ehesten fraglich und bedarf der Regelung, die nach römischer und wieder moderner Anschauung in Form des Rechts gegeben wird. Die Hierarchie ist auf Petrus religiös herrschaftlich gegründet, gnadenhaft priesterlich (nicht tugendhaft mönchisch wie etwa in Rußland) organisiert im Aufbau, in der Verwaltung der Heilsgüter, wie in der Herrschaft. Mit der Ausbreitung und Festigung der Kirche trat neben der priesterlichen die Regierungsfunktion immer deutlicher zutage. Die Laien sind ein Ausschnitt aus der gesamten gnadenempfangenden Menschheit, der durch besondere Kennzeichen der Gemeinschaft der Kirche zugesellt und ihrer besonderen religiösen und sittlichen Ordnung unterworfen ist; es gibt daher Rechtsregeln für die religiösen Maßnahmen und Bindungen, kaum aber für die Laien als solche. Weil die Kirche in ihrer Absicht allumfassend ist, kann sie die Menschen, die nicht zu ihrem Körper gehören, und die kraft der Erlösung in Gott wohlgefälligem Leben einen individuellen Weg zu Gott gehen, geistigerweise ihrer Gemeinschaft zurechnen. Da die Herrschaftsausübung der Kirche gegenüber allen ihren Mitgliedern in göttlichem Auftrag geschieht und ihr Tun in unmittelbarer und besonderer, sachlicher Weise sich vom Ursprung aller Gewalt, von Gott, herleitet und auf ihn richtet, so scheint das Politische sich am greifbarsten in der kirchenrechtlichen Satzung und Gestaltung, also im positiven Recht, in Sachen- und Strafrecht und in einem als kirchliches Ständerecht ausgebauten Personen- und Verwaltungsrecht zu zeigen. Dieses Recht ändert sich sehr langsam in Gegenständen und Bestimmungen nach großen Zeitanschauungen in Recht und Politik. Maßstab ist die Vereinbarkeit mit der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche, die Art dieser Wandlung ist mehr ein allmähliches Werden als ein überstürztes Machen; de Maistres Bewährungskriterium der Dauer gilt hier für alle Einrichtungen im Bereich der auf Grund von Hoheit geordneten menschlichen Verhältnisse. Da Auftrag und Weihe auf göttlicher Gnadenverleihung beruhen und nach ihnen (nicht nach natürlichen Merkmalen) die Hierarchie sich aufbaut, so kann das Prinzip von Hoheit und Ordnung nur von der Spitze der Hierarchie kommen, und als Grundlage ist etwa Volkssouveränität undenkbar — Volksakklamation zur Erkenntnis und

Anerkenntnis eines neuen Papstes oder Bischofs bedeutet nie Substanz, sondern nur Ausübung eines Rechtes —. Aber der Zentralismus, wie ihn das 19. Jahrhundert erstrebt und die Lösung von Konkordaten begünstigt hat, ist ein kirchengeschichtliches Ergebnis, das durch die Staatsanschauungen und die Ereignisse getragen wurde. Wenn der päpstliche Erlaß über die Kultusvereine in den französischen Diözesen vom 11. 1. 1924 eine Erstarkung der bischöflichen Gewalt bedeutet[1], so werden nun den vom Papst ernannten Bischöfen eigentümliche, nach Ländern verschiedene Aufgaben zuerteilt; damit könnte sich für die nationalen und die daraus übersteigerten regionalen Strebungen eine nicht scheidende, sondern unstaatliche, religiöse Befriedung anbahnen. Ferner zeigt sich hier ein besonderer Lösungsversuch der Hauptfrage des französischen demokratischen Parteigruppenstaates, der Frage des Führers, der die Gruppe um sich bildet und im ganzen Lande Anhänger sucht, und der hier, im Bischof, auf territorialer Grundlage dauernd gegeben und geweiht ist (also nicht gesucht zu werden braucht). Wenn auch der Bischof überall die letzte, entscheidende Stimme hat, so ist doch die kirchlich amtliche, helfende Heranziehung von Laien eine Neuerung, die sich freilich nur auf den wirtschaftlichen Bestand der Kirchen bezieht, aber die Verantwortung und Pflege kirchlicher Dinge auch Kreisen anvertraut, die man sonst nicht als tätige, sondern nur als empfangende Mitglieder der Kirche amtlich betrachtet hat; und so könnte eine kirchlich umgedachte Demokratie die Kirche hienieden menschlich, politisch tragfähiger und kräftiger machen. Leos XIII. letztes christlich-soziologisches Rundschreiben handelte über die christliche Demokratie, die Durchdringung der politischen Demokratie (rationalistischen Ursprungs und kirchenfeindlicher Geschichte) mit christlichem Geiste; Jugendbewegung und Parteipolitik, Sillon und Ralliement haben nicht nur für sich den Segen des Papstes erhalten, sondern allgemein katholische Geltung erlangt. Ob nun auf diesem Felde des äußeren tätigen Lebens oder durch Hineintragung in innerkirchliches herrschaftliches Gebiet die Verwachsung des vielgestaltigen Gedankens der Demokratie mit der soziologischen und geschichtlichen Realität der Kirche statthat, das liegt im Schoße der Zukunft[2].

[1] s. Neundörfers Aufsatz im Hochland, August 1924.

[2] In die Betrachtung wurde nicht der Einfluss römischer Einrichtungen, wie etwa päpstliche Diplomatie und Finanzwesen, auf die Bildung von Art und Geschichte des

Der Bereich des Politischen im Katholizismus ist dadurch gegeben, daß Gott Rettung und Heiligung der Menschen durch Vermittlung von Menschen bewirken lassen wollte. Darum begründete Christus die Kirche. Zur Ordnung dieses soziologischen Gebildes entwickelte sich die religiöse Herrschafts- und Verwaltungsorganisation der Hierarchie, wurzelnd auf Christi Verheißung der unverbrüchlichen Glaubensrechtmäßigkeit des Petrus und seiner Nachfolger. In der Heilsordnung ist das Politische, logisch gesehen, ein abgeleitet wesentliches Merkmal der Kirche. Der menschliche sittlich wertindifferente oder gute Bereich des Politischen wird in den werthöheren Bereich des Religiösen erhoben und erhält die religiöse Wertkennzeichnung und wird als solches Mittel zum Zweck des Heils der Menschen geheiligt. Das Politische ist real in der Geschichte, nämlich im Denken (als Ideal oder Programm) oder Handeln (in Einrichtungen und Taten) der Menschen; die Kirche als soziologisches Gebilde unterliegt den vielgestaltigen Ursachen geschichtlicher Erscheinungen und macht auch den soziologischen Wirklichkeitsbereich und seine Gesetzmäßigkeit ihrem letzten Ziel dienstbar. In

modernen Staates einbezogen, auch nicht die Vorbildlichkeit des Aufbaus der Kirche für den Staatsbau der jungen germanischen Länder des Mittelalters (vgl. Leo XIII., Rundschreiben Immortale Dei; E. Michel, Zur Grundlegung einer katholischen Politik 2. A. Frankfurt a. M. 1924), da es hier (III) auf den Einfluss des wirklichen oder gedachten Politischen auf die Gestaltung der Kirche ankam — gewirkt hat auf sie das wirkliche Politische, mit dem gedachten Politischen setzte sie sich in Erklärungen auseinander — und als Beispiel nur das 19. Jahrhundert herangezogen werden sollte. Ferner gehört nicht in diesen Fragenkreis der Einfluss theologischer Vorstellungen und philosophischer Gottesauffassungen auf Staatstheorien und -verfassungen, ein Gedanke, den der Staatsrechtslehrer Carl Schmitt schon 1919 in seiner Politischen Romantik deutlich ausgesprochen und dann in seiner Diktatur (1921) und in seiner Politischen Theologie (1923) für die grössten Teile der Neuzeit nachgewiesen hat, und über dessen Priorität sich nachher, seit 1921, die Staatsrechtslehrer Kelsen und F. Sander aufs heftigste streiten. In Richtung auf meine Fragestellung wäre der Gedanke insofern interessant, als theologische und philosophische Lehren von Gott und seiner Stellung zur Welt für die philosophische und rechtliche Theorie über die Gewalten und ihr Verhältnis im Staate entscheidend wurden, diese dann oder vorher in der politischen Wirklichkeit auftauchte und nun als Theorie und als Politik die Lehre der Kirche anregte und ihre politische Gestaltung beeinflusste, so dass — in diesem Kreislauf — die Kirche zu ihrer eigenen politischen Umdeutung ihrer Gotteslehre der Zeitpolitik bedürftig wäre — ein Beweis für das wache Leben der Kirche in der Welt.

logischer, axiologischer und realer Hinsicht ist somit das Politische etwas Sekundäres im Katholizismus, als Mittel hingeordnet auf den Zweck des Heils und der Heiligung der Menschen und daher von ihm aus in Sinn, Wert und Gestalt geweiht.

# SCHÖPFERISCHE POLITIK

VON

M. EDOUARD HERRIOT

Seit Quesnay und den Physiokraten hat man uns immer von der dringenden Notwendigkeit gesprochen, an die Stelle einer Regierung der Personen eine Verwaltung von Sachen zu setzen. Dieses alte Schlagwort stimmt nicht ganz. Das Frankreich, das wir schaffen wollen, braucht Männer und Führer, aber diese Führer werden erst dann ihrer Sendung würdig und imstande sein sie in die Tat umzusetzen, wenn sie mit größter Anspannung aller Kräfte zur Aufstellung eines Systems gelangt sind und es fertiggebracht haben, in die zu bearbeitenden Angelegenheiten eine gewisse Ordnung zu bringen. Zum Führen gehören Ideen.

Politik und Intelligenz standen vor dem Krieg in recht loser Verbindung. Die Politik war eine etwas mystische, dunkle und unklare Angelegenheit, die von einer Menge Glaubenssätzen gestützt wurde, welche sich untereinander scheinbar rein zufällig, zum Teil ergänzten, zum Teil auch widersprachen. Man braucht sich nur ins Gedächtnis zurückzurufen, aus welchen Quellen der Gedankengang des Jahres 1830, 1848 und später noch, um das Ende des zweiten Kaiserreiches, stammt, um sich auf das tiefste gedemütigt zu fühlen. Ehrgeiz, Ränkesucht und der Wunsch zu „arrivieren“, gaben bei der Wahl einer Parteirichtung weitaus eher den Ausschlag als vernünftige Überzeugung. Den Anstoß zu einer Regierungsbildung oder auch zum Sturze einer Regierung gab meistens irgendeine ganz niedrige Intrigue. Unser öffentliches Leben wurde ununterbrochen von einer Art Delirium in Aufregung gehalten. Es war dies keineswegs die mitreißende Leidenschaft, die Ideen fördert und zur entscheidenden Tat treibt, sondern gewöhnlichster Fanatismus, der, eher duckmäuserisch als wagemutig, das ganze Land in einem dauernden Zustand von Bürgerkrieg erhielt. Eine so wichtige Ein-

richtung wie unser Parlament ist heute, genau so wie früher, eine reine Komödie. Die wichtigen Arbeiten in den Kommissionen verschwinden hinter dem Possenspiel auf der Rednerbühne. Das Problem der Produktion wird vom Problem der Debatte in den Hintergrund gedrängt. Welch Überfülle, wenn es gilt, ein Tagesereignis zu besprechen! Wenn es sich hingegen darum handelt, uns einen nützlichen Erlaß zu geben, der den technischen Unterricht betrifft oder das Enteignungsverfahren, Fragen der Verkehrsmittel und der Grubenverwaltung angeht, dann werden die Sitzungen endlos vertagt! Es gibt sicher keinen klardenkenden, barmherzigen Franzosen, der nicht zu allen Zeiten gelitten hätte unter dem scharfen Kontrast zwischen der instinktiven Kraft und den unerschöpflichen Hilfsquellen seines Landes und der Mittelmäßigkeit, die dazu berufen war, es zu regieren. Man muß übrigens feststellen, daß das Publikum selbst an diesen Übelständen schuld trägt. Ein großer Teil will von einem Fortschritt nur insofern wissen, als er ihm zu persönlichem Vorteil gereichen kann. Um ein modernes Volk anzutreiben, braucht es stärkerer Mittel. Dieses Mittel kann uns allein die Wissenschaft geben.

Um die notwendigen Beweise festzustellen, wäre es vielleicht nicht ganz unwichtig, auf die Anfangsgründe zurückzugehen. Von allen Wissenschaften sollte die Politik, dem Wortsinne gemäß, am höchsten stehen, da sie alle übrigen umfaßt. Und es ist nicht einzusehen, weshalb man den Männern der Demokratie die großzügigen Ideen versagen will, aus denen doch die bürgerlichen Akteure der Revolution hervorgegangen sind. Hat man denn einem Volke, das sich jahrelang geopfert hat, keine andere Sprache zu bieten, als die leeren Worte der Volksversammlungen? Ist es denn so verächtlich, daß es nicht einmal das Recht auf Wahrheit haben sollte? Darf man die geistige Knechtschaft, in der es sich krümmt, verlängern? Es ist unschwer zu beweisen, daß die Wissenschaft die ganze Industrie, diesen wichtigsten Teil unseres nationalen Lebens, bestimmen muß. Desgleichen sollte sie vor allem unser Staatswesen leiten. Sie allein vermag dauernde Werte zu schaffen. Wir sind davon überzeugt, daß einzig von dem Ausmaß der Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnis, im weitesten Sinne des Wortes, die Macht der Nationen abhängt. Aber Wissen allein kann uns nicht genügen. Der schöpfe-

rische Geist ist ohnmächtig ohne den Willen, der ausführt. Der Gedanke ist nichts ohne die Tat.

Wirklich schön ist nur das Leben, in dem Tat und Gedanke einander ständig überwachen. Das ist es, was wir dem jungen Menschen von heute vorschlagen wollen. Bergsons Philosophie kommt zu dem Schluß, daß der Triumph des Lebens die Schöpfung sei. Ein untrügliches Zeichen verkündet es uns: die Freude. Um von uns die Erhaltung des Lebendigen zu erlangen, hat die Natur den Kunstgriff der Lust erdacht. Aber nur zur wirklichen Schöpfung gesellt sich die Freude. „Das menschliche Leben", so schreibt der Philosoph, „hat seine Berechtigung in einer Schöpfung, die man zum Unterschied von der des Künstlers oder der des Gelehrten zu jeder Zeit und bei allen Menschen nachweisen kann, nämlich die Schöpfung aus sich selbst heraus, die Erweiterung der Persönlichkeit durch eine Kraft, die viel aus Wenigem und etwas aus Nichts zieht und immer Neues hinzufügt zu dem vorhandenen Reichtum der Welt." Der wirkliche Mensch ist ein Demiurg.

Vor allem muß der Wille zur Schöpfung die Erbauer des neuen Frankreich beseelen, die, mit Kenntnissen ausgerüstet, fortwährend bestrebt sein müssen, noch Neues zu erkennen.

Und wir wollen aufbauen.

Auch begeisterte Syndikalisten verlangen jetzt Ordnung und Methode in der Produktion. „Die Produktionsregelung für die Güter des notwendigsten Lebensbedarfs, ohne die das soziale Leben zu einem Chaos wird, ist", so schreibt Jules Ravaté, „zur unabweislichen Pflicht in der modernen, ineinander greifenden Gesellschaft mit ihren dichten Ansiedlungen geworden." Die Herrschaft der Maschine begünstigt jetzt und in Zukunft, trotz des Widerstandes, der ihr seit ihrem Entstehen begegnet ist, die Befreiung der Arbeiter. Die Zukunft gehört dem aufbauenden Sozialismus, der sich gegen den zerstörenden Sozialismus wendet. Jules Ravaté stellt die Gesetze einer neuen Zeit weitaus klarer dar, als manche Philosophen und Politiker, wenn er, getreu dem Wahlspruch der Allgemeinen Arbeitervereinigung „Wohlstand und Freiheit" schreibt: „Die wissenschaftliche Organisation der Arbeit, d. h. die Einführung des exakten und systematischen Wissens an Stelle des Ungefähr, der Ungenauigkeit, der Routine, — die nichts anderes ist als Aufrechterhaltung veralteter Methoden — wird eine Steigerung der Produktion, eine Ersparnis

an Arbeitsenergie ermöglichen und gleichzeitig Überanstrengung, das Schandmal der Großindustrie, endgültig beseitigen. Die Arbeiter der einzelnen Gewerbezweige werden so an erster Stelle aus der Beeinflussung der Produktionsbedingungen durch das exakte Wissen ihren Vorteil ziehen. Und dem Arbeiterstand in seiner Gesamtheit wird es zum Wohl gereichen, da alle Artikel in größeren Mengen und in kurzer Zeit hergestellt werden können. Nichts ist einleuchtender. Der Arbeiter selbst ist der größte Abnehmer fabrikmäßig hergestellter Waren. Heutzutage besitzt eine kleine Angestellte mehr Hemden als eine Königin vergangener Zeiten. Der Arme würde unter einer sozialen Unordnung oder einem Nachlassen der Arbeitsfreudigkeit im Lande weitaus mehr leiden als der Begüterte. Letzterer kann durch geschickte Schiebungen immer gewisse Lücken ausfüllen, der Festbesoldete hingegen braucht eine festgefügte Organisation, von der er für sich und die Seinigen den notwendigen Lebensunterhalt bezieht. „Eine Revolution, die zum Hunger führt," sagt Jouhaux, „ist keine Revolution," oder weiterhin: „Revolution machen, heißt großzügig aufbauen."

In dem bemerkenswerten Memorandum von Llewellyn Cooke, einem der Theoretiker der amerikanischen „efficiency", das er unter dem Titel „Wer ist Herr in eurer Werkstätte?" herausgegeben hat, kündigt er eine Weiterentwicklung in der Arbeiterbewegung seines Landes an. Sie zeigt sich in dem Umstand, daß nach der Meinung der hervorragendsten Arbeiterführer die Steigerung der Produktion eines der sichersten Mittel ist, um eine Besserung der wirtschaftlichen und sozialen Lebenshaltung des Arbeiters herbeizuführen. In verschiedenen Berichten, die unter dem Einfluß der amerikanischen Arbeitergemeinschaft herausgegeben wurden, erklären die Arbeitervertreter, daß sie sich weigern würden, gegen eine Produktionssteigerung anzukämpfen. Als Anhänger des Prinzips der Mitarbeit, im weitesten Sinne des Wortes, gibt Mr. Cooke vom kommenden Führer eine Schilderung, die uns wirklich herrlich dünkt. „In Zukunft", so schreibt er, „darf nur der unser Führer sein, sei es nun in der Industrie oder in der Regierung, der von großer Nächstenliebe durchdrungen ist, durch seine Liebe den Nächsten auch versteht und durch sein Verständnis ihn erbauen, führen und begeistern kann." Nach den Berichten dieses Beobachters scheint es, daß die amerikanischen Arbeiter, trotz gewisser gegnerischer Ansichten oder Theorien, immer mehr begreifen, daß, wenn der

Chef selbst seine harte Pflicht erfüllt, auch der Arbeiter dem gemeinsamen Werk der Produktion nicht nur mit der Arbeit seiner Hände, sondern mit Kopf und Herz dienen muß. Jedenfalls wird niemand die Notwendigkeit einer schöpferischen Politik leugnen können, um eine Ermäßigung der Lebenskosten zu erlangen, oder wenigstens deren Erhöhung zu verhindern. Wir haben in Zukunft nicht die Überproduktion, sondern die Unterproduktion zu befürchten. Die Frage der Beziehungen von Arbeitgebern und Arbeitnehmern muß von unabhängigen Geistern in Angriff genommen werden. Es gibt keinen vorurteilslosen Mann, der die augenblickliche Lage des Arbeiters als eine endgültige ansehen könnte. Sie muß sich weiter entwickeln. Léon Jouhaux verlangt im Namen der Arbeitervereinigung die Vergesellschaftung der Bodenschätze, die internationale Verteilung national erzeugter Rohprodukte. Das ist seine Verteilungslehre. Aber es wird ihm selbst deutlich, daß morgen schon auf dem Weltmarkt die Nachfrage das Angebot weit übersteigen wird und daß diese Tatsache für die neue Wirtschaft „richtunggebend“ sein wird. „Der Krieg“, schreibt er, „hat mehr und mehr gezeigt, daß die Politik dazu neigt, sich mit dem Wirtschaftsleben zu vereinigen. Die erstere ordnet sich der letzteren sogar fast überall unter. Von 1871—1914 haben wir in Frankreich die Epoche der politischen Demokratie gehabt. Jetzt beginnt die Epoche der wirtschaftlichen Demokratie. Das Wort verschwindet hinter der Ziffer, die politischen Systeme hinter der Wirklichkeit.“ Wie er die Ausbeutung des Produzierenden (also des Arbeiters) verwirft, will er auch jede eigenwillige Einschränkung der Produktion verhindern. Von nun an können die Arbeiter, wenn sie sich alle Vorteile ihrer Arbeit sichern wollen, unter dem Schutze der Gesetze vom Jahre 1867 und vom 12. Dezember 1915 Produktionsgenossenschaften bilden. Diese Verbände sind rein französischen Ursprungs, sie wurden durch die Revolution des Jahres 1848 unterstützt und wenn sie im Augenblick, als Opfer der imperialistischen Reaktion geschwächt, vom Staate nur kümmerlich gefördert werden, wäre es immerhin möglich, wie die Erfahrung uns gelehrt hat, ihre weitere Entwicklung anzuregen. Wir haben noch viel zu tun; wir besitzen keinerlei Berechtigung aus prinzipiellen Gründen, eine von den organisierten Arbeitern vorgeschlagene Lösung zum Zwecke einer besseren Gewinnbeteiligung abzulehnen, wenn diese Vorschläge dazu angetan sind, die Produktion zu er-

höhen. Auch die deutsche sozialistische Partei wünscht ein Anwachsen des Reichtums. Scheidemann hat im Jahre 1917 auf dem Kongreß in Würzburg, als er sagte, daß die Prinzipien der Sozialdemokratie nach dem Kriege in die Wirklichkeit umgesetzt werden und so eine neue wirtschaftliche Organisation hergestellt werden müsse, erklärt: „Wir dürfen uns natürlich nicht vorstellen, daß wir in Zukunft einen rein sozialistischen Zustand haben werden, in dem jedes Unternehmen sozialisiert sein wird. Unsere Politik muß vor allen Dingen nach einer Erweiterung der Produktion streben." An dieser Erklärung erkennt man den realistischen Geist der deutschen Sozialdemokratie. Schriftsteller, wie Dr. Lensch, in seinem Buche „Drei Jahre Weltrevolution", gehen sogar noch weiter. Sie wünschen, daß die deutsche Produktion so erstarke, daß sie imstande sei, den ganzen Weltmarkt aufzusaugen.

In der „National Food Review" vom August des Jahres 1919 hat Mr. Hover in energischen Worten die gegenwärtige Pflicht zusammengefaßt. „Es muß die erste und grundlegende Arbeit aller europäischen Staatsmänner sein, den Arbeitern das nötige Material und die Werkzeuge zu verschaffen und ihnen die Rückkehr zur Arbeit zu sichern. Sie müssen auch die Tatsache erfassen und begreiflich zu machen versuchen, daß, wie die wirtschaftlichen Theorien oder politischen Glaubensbekenntnisse auch gestaltet sein mögen, sie jedenfalls das Höchstmaß der individuellen Leistung predigen müssen. Die europäische Produktivität läßt für revolutionäre Experimente keinen Spielraum übrig. Es gibt ohne das Höchstmaß der Leistung keine Wirtschaftspolitik, die imstande ist, dem Magen Nahrung und dem Ofen Heizung zu geben. Es ist gänzlich zwecklos, über das teure Leben zu jammern, da eben dieses zum größten Teil die direkte Folge ungenügender Produktion ist." Wirklich moderne Geister können wohl über die einzelnen Formeln der Gewinnbeteiligung verschiedener Meinung sein, über die Notwendigkeit des höchsten Ertrags sind sie sich alle einig. Das Lohnarbeitertum würde von selbst in dem Augenblick verschwinden, in dem man es durch ein zweckmäßigeres Produktionssystem ersetzen würde.

Wir haben also zweierlei Aufgaben: *Verstehen* und *Erschaffen*. Die Begriffe sind es, welche die Menschen entzweien. Das ehrliche Studium der Tatsachen eint sie wieder. Es gibt nun ein paar undefinierbare Worte, die zu Beginn aller unserer Reden stehen: Moral, Tugend, Freiheit, Natur. Aus ihrer scheinbaren Klar-

heit stammt die tiefe Verwirrung der Geister. Für uns ist Demokratie kein Programm, sondern ein lebendiges Wesen. Die erschreckten Konservativen wollen wir daran erinnern, daß Bewegung ihr Lebensnotwendigkeit ist. Diese Bewegung aufhalten, hieße unbedingt eine Katastrophe herbeiführen. Utopisten, Theoretikern und sonstigen Großsprechern, die ihr Programm in die unbewegliche Formel eines Glaubenssatzes pressen wollen, werden wir verständlich machen, daß die Demokratie für uns keineswegs eine politische Richtung ist, die das Ziel verfolge, die Menschen künstlich auf ein gleiches und sogar auf das tiefste Niveau zu bringen. Für uns bedeutet die Demokratie eine Regierungsform, die dem sozialen Aufstieg des Menschen nur eine einzige Grenze setzt, die Grenze seiner eigenen Spannkraft. Sie will vor dem Niedrigsten die Schranken niederreißen, um ihm die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit zu ermöglichen. Demokratie ist Macht, ist Entwicklung und keine Totenklage über die Vergänglichkeit.

Wir geben uns keinerlei Illusionen hin: Zerstörender Fanatismus wird noch lange lebendig bleiben, der hinterlistige Fanatismus der Ränkeschmiede, wie der leidenschaftliche der Unwissenden. Das Revolutionstribunal verurteilt Lavoisier und läßt ihn hinrichten, ohne ihm die wenigen Tage Aufschub zu gestatten, die er erbat, um noch einige wichtige Experimente auszuführen. Der würde zu Unrecht den Namen eines Staatsmannes beanspruchen, der an die Kraft der reinen Vernunft und an Gerechtigkeit des Urteils glaubt. Aber es gibt in allen Schichten Eliten, die bei stiller Arbeit Urteil und Meinung ausreifen lassen, die sie später in der Öffentlichkeit auch vertreten werden. Denen gerade muß man helfen. Stumpfsinnige Gleichgültigkeit hat es immer gegeben und wird es immer geben. Weitaus unerträglicher als sie, — denn das Nichts nimmt doch immerhin noch Teil an der Schönheit des Absoluten — ist Mittelmäßigkeit, die alles überflutet, alles nivellieren will. Sie saugt sich ohne Unterlaß an den überragenden Geistern fest, die der Demokratie lebensnotwendiger sind, als jeder anderen Parteirichtung. Sie zerrüttet alles, sie besticht alles. Sie überschüttet mit schmachvoller Verachtung einen prachtvollen Schriftsteller wie Goldsmith, den keine andere Schuld trifft, als die, eine Ausnahme zu sein, selbst in seiner bis zur Selbstentäußerung führenden Güte. Sie löst ein Stück aus einer wunderbaren Sonate von Chopin und verzerrt es, um einen abgedroschenen Trauermarsch daraus zu machen, der bei

allen offiziellen Begräbnissen heruntergeleiert wird. Sie zieht Kunst, Taten und Gedanken auf ihr eigenes Niveau herunter. Sie gibt eine Art von dumpfer Beglückung, deren zerstörende Kraft wir leider schon zu Genüge kennengelernt haben. Über Besorgnisse, Rücksicht und Skrupel setzt sie sich hinweg. Sie will, daß man Energie und Roheit verwechsle und nichts ist ihr ärger als ruhige Weiterarbeit, die den Haß allmählich schwächt. Die Demokratie, wie wir sie verstehen, schließt keinerlei Form der Aktivität aus, vorausgesetzt, daß sich diese Aktivität zum Wohle des Landes auswirkt. Man hat es versucht und wird es auch in Zukunft immer wieder tun, die Jugend in zwei Teile zu spalten; der eine Teil hängt sich an ein streng formuliertes Zukunftsideal und der andere ist immer noch Nachbeter längst veralteter Lehrsätze. Wenn man endlich von diesen Abstraktionen ließe, hätte diese Zweiteilung allen Sinn verloren. In dem Leben eines Volkes eine Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vorzunehmen ist erkünstelt und daher sehr gefährlich. Die Tradition ist der Fortschritt in der Vergangenheit, der Fortschritt in unserer Zukunft wird einst wiederum zur Tradition werden. Aller Schöpferwille, soll er Erfolg haben, setzt die völlige Beherrschung alles Vorangegangenen voraus. Um einen Fluß genau zu kennen, muß man seinen Lauf bis zur Quelle hinauf verfolgt haben. Um eine entscheidende Tatsache, wie z. B. das Konzentrationsphänomen, in ihrem vollen Umfange werten zu können, muß man die Entwicklung unserer Industrie beobachtet haben. Im übrigen liebt der Franzose, selbst wenn er sich revolutionär nennt, seine Vergangenheit. Er zerstört die Bastille; doch findet er später einige ihrer Überreste, so baut er sie unter den Platanen des Quai des Celestines ehrfürchtig wieder auf, schmückt sie mit Efeu und bewahrt sie wie einen verfallenen Altar. Die Anhänglichkeit an die Demokratie würde in Frankreich keineswegs der innigen Liebe zu den wunderbaren Schätzen der Vergangenheit Abbruch tun.

Der Geist Michelet's bestätigt, daß solch eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft möglich ist. Dieser große Patriot, der Frankreich im Gewitterleuchten der Julirevolution erblickt hat, und während vierzig Jahren bemüht war, dieses Land wie einen Menschen, wie eine Seele zu beschreiben, dieser Mann, der in seinem eigenen, gläubigem Studium gewidmeten Leben, die Entwicklung seines Vaterlandes nachlebte, der dessen lange Evolution an sich selbst durchmachte, den Einfluß des „Ich auf das Ich", wie er sagt,

der in diesem nachgelebten Aufbau unaufhörlich die geistigen und materiellen Kräfte gegeneinander auswog, der mit seinem eigenen Werke verschmolzen in diesem ungeheuren Kraftaufwand nur durch nie ermüdende Leidenschaft aufrecht erhalten wurde, dieser Seher hat ein Buch geschrieben, das den Titel „Unsere Söhne" trägt und das ganz von schöpferischem Heldentum, wie er sich auszudrücken pflegte, getragen ist. Keiner hat die Tat mehr verherrlicht, als dieser Dichter der Vergangenheit. Keiner hat besser als er die Notwendigkeit der schöpferischen Handlung in jedem großen Zeitalter eines Volkes bewiesen. „Schaffen", sagt er, „ist Gott sein". In seinen langjährigen Studien über Frankreich hat er erkannt, daß die ureigenste Begabung unseres Volkes schöpferischer Drang sei. Eine Gelehrtheit, die einen Nichtfranzosen vielleicht erdrückt hätte, bringt ihn im Gegenteil zur Erkenntnis aller Pflichten, die sich dem aufdrängen, der die Jahrhunderte alte Aufgabe weiterführen will. Wenn es sich beispielsweise um den Unterricht handelt und er den Universitäten anempfiehlt, sich endlich zu einem organischen Ganzen zusammenzuschließen, oder die unermeßliche Zukunft der Industrie vorausahnend, auf die Notwendigkeit eines besonders ausgedehnten Fachunterrichtes besteht und mehr noch, seinen Zeitgenossen weit voraus, die Richtlinien der Zukunft gibt, auf das dringendste Bedürfnis, die Neureglung des Ackerbaues, „des einzigen wahren Kapitals Frankreichs" hinweist, so hat dieser Mann schon im Jahre 1869 ein Programm aufgestellt, das bis heute noch nicht zur Verwirklichung gelangt ist. Nur durch fortgesetzte Berührung mit der Vergangenheit ist es ihm gelungen, seine große Lehre über den Fortschritt zu schaffen.

Wir wollen nun rasch zum Schluß gelangen. Die Zeit, die vierte Republik zu gründen, ist gekommen, die Zeit, an Stelle der Kannegießerei und Skatpolitik eine Aktion zu setzen, die zugleich demokratisch und national, die persönliche Freiheit, das Gefühlsleben, den Glauben und die verschiedenen Gedankenrichtungen respektiert, mit einem Wort, die eine Politik des Schöpfens und Schaffens ist.

**Entnommen dem bei Payot, Paris, erschienenen Werke «Créer».**

# DIE GEISTIGEN GRUNDLAGEN DES ANARCHISMUS

VON

DR. LUDWIG OPPENHEIMER

## I. DIE HAUPTRICHTUNGEN DES ANARCHISMUS

Seit einigen Jahren ist das Interesse für den Anarchismus stark im Wachsen begriffen. Die umfassende und radikale Kritik der anarchistischen Denker begegnet angesichts der Krise, in die fast alle Institutionen, Parteien und Ideen durch die Kriegs- und Nachkriegszeit gestürzt worden sind, einem besseren Verständnis. Das staatliche Prinzip ausschließlicher und unumschränkter Souveränität genießt nicht mehr die gleiche fraglose Anerkennung wie früher, nachdem seine Geltung innenpolitisch durch den Kampf der Wirtschaftsmächte mit dem Staat, außenpolitisch durch die Katastrophen schwer erschüttert worden ist, die infolge der engen Verknüpfung der Völker heute sichtlich der ungehemmten Gewaltausübung einzelner Staaten folgen müssen. Die Frage gewinnt daher erneute Dringlichkeit, ob nicht ein neues Prinzip politischer und sozialer Ordnung und Einheit im Werden ist, ob es nicht entfaltet werden kann oder muß.

Der bessere Wille, mit dem man deshalb dem Anarchismus entgegenzukommen beginnt, hat bereits einige gute Folgen für sein besseres Verständnis gezeitigt. Unter den sozialistischen Parteien beginnt man des Gedankens wirtschaftlicher und sozialer Zwangsgemeinschaft müde zu werden, und rechtfertigt sie nur noch als provisorisches und unvermeidliches Mittel, nicht mehr als Ziel und Ideal. Eine weit freiwilligere Solidarität, als wir sie heute kennen, wird wenigstens als wünschbares Ziel anerkannt und bejaht. Der Bolschewismus hat diesen Ideen organischer Selbstverwaltung viel eingeräumt, und auch ein führender marxistischer Theoretiker, Max Adler, hat sich ausdrücklich zu diesem Ideal bekannt und die Behauptung von der Ordnungsfeindlichkeit des Anarchismus zurückgewiesen. „Es ist in der Tat kein prinzipieller Unterschied zwischen

Sozialismus und Anarchismus in bezug auf das Ziel der sozialen Entwicklung, aber nicht, weil der Sozialismus im Grunde Anarchismus im Sinne der Zwanglosigkeit ist, sondern weil auch der Anarchismus stets Sozialismus, das heißt solidarische Gesellschaftsorganisation war und ist.“ Auf der anderen Seite führt innerhalb des Liberalismus die erneuerte rechtsphilosophische Tendenz zu wiederholter Auseinandersetzung mit dem Anarchismus, wobei bei aller Betonung des Gegensatzes doch ein Teil der anarchistischen Gedanken anerkannt wird. Endlich findet auch bei den konservativen Parteien ein Teil der anarchistischen Ideen Anerkennung, nämlich die Gegnerschaft gegen den Parlamentarismus und der Gedanke eines organisch-föderativen Aufbaus, einer beruflichen und regionalen Gliederung, welcher im Gegensatz zu den politischen Fiktionen der französischen Revolution konkretere und gesundere Möglichkeiten sozialen Aufbaus biete.

Dennoch kann man von einem wirklichen Verständnis der geistigen Gesamterscheinung des Anarchismus heute im allgemeinen noch nicht sprechen. Die kritische und negierende Seite des Anarchismus, die wirkliche oder vermeintliche Verneinung von Staat, Zwang, Ordnung, Glauben, steht durchaus im Vordergrunde der Betrachtung. Man bedient sich seiner Argumente im Angriff und in der Verteidigung, doch ohne im allgemeinen in sein Wesen einzudringen. Und gerade der merkwürdige Umstand, daß ihm mit allen politischen Parteien einiges gemein und anderes strittig ist, verhindert seine rechte geistige Einordnung und Würdigung.

Hierzu kommt, daß auch die anarchistische Lehre etwa ebensoviele Entwicklungsstufen und Abarten aufweist wie die sozialistische. Sie hat sich im engen Zusammenhang mit der allgemeinen Geistesgeschichte entfaltet, und das bewirkt, daß diejenigen Theorien, die heute im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen, nicht durchaus als für den geistigen Gehalt des Anarchismus bezeichnend gelten dürfen. Sowohl der „individualistische Anarchismus“ Amerikas, wie der kommunistische und terroristische Anarchismus Rußlands, stellen zum Teil extreme Zuspitzungen, zum Teil geradezu Umformungen der ursprünglichen anarchistischen Lehre und Vermischungen mit ihr fremden Elementen dar.

Die konsequentesten und bedeutendsten anarchistischen Lehren sind weder individualistisch, noch kommunistisch, sondern föderalistisch gerichtet. Von den drei anarchistischen Denkern,

die ich als die bedeutendsten bezeichnen möchte, Stirner, Proudhon und Kropotkin, trifft dies für Proudhon, den umfassendsten und weitblickendsten von ihnen, uneingeschränkt zu. Und auch Stirners und Kropotkins Ideen sind ihrem Kern nach föderalistisch, wie ich versuchen werde nachzuweisen, wenn auch Stirners Lehre ins Individualistische und Kropotkins Lehre ins Kommunistische abzugleiten droht. Aber nicht sie selbst, sondern erst ihre Nachfolger haben die extremen Elemente in ihren Gedanken auf die Spitze getrieben.

Man kann geistesgeschichtlich drei Stufen der Entwicklung des Anarchismus unterscheiden: Die erste wird durch die Namen Godwin und Fourier bezeichnet und stellt die rationalistische Begründung des Anarchismus dar. Diese Abart des Anarchismus ist ein auf die Spitze getriebener Liberalismus, die einzige, die sich auf die Forderung der Befreiung des Individuums von jedem Zwang gründet und die durch die Freiheit des Individuums zur sozialen Harmonie gelangen will. Der rationalistische Anarchismus sieht in der auf Glauben, Mythos, Gehorsam und strenger Bindung aufgebauten alten Gesellschaft und Geschichte nur eine unglaubliche Verirrung, die durch das wachsende selbsterarbeitete Wissen und Gewissen des freigewordenen Individuums überwunden werden muß. Die vernünftige Einsicht der Einzelnen ist die Macht, die in ihrem Innern die Harmonie der Triebe, und zwischen ihnen Verträglichkeit, Zuneigung und gemeinsames Schaffen bewirkt. Vom befreiten Individuum her durchdringt also die Ordnung die freiwillige Gruppe, und aus den harmonischen Gruppen schließt sich spontan die Gesellschaft zusammen. Der aufgeklärte Mensch ist gut, denn in ihm ist unverlierbar das Göttliche, das Prinzip der Einheit und Ordnung; nur Unvernunft und die sinnlose böse Quälerei des Zwanges gegen Menschen haben es bisher an der Durchsetzung verhindert.

Dieser Anarchismus unterscheidet sich vom Liberalismus nicht grundsätzlich, sondern nur durch seine Folgerichtigkeit und Kompromißlosigkeit. Wer auf dem befreiten selbstbewußten Individuum aufbauen will, muß auch diese spontane harmonische Organisation für möglich halten. In dieser Art anarchistischer Ideen erreichte das rein rationalistische Denken seinen Höhepunkt und zugleich seine Überwindung. Denn da der vom individualistischen Rationalismus verheißene harmonische Gesellschaftsaufbau ausblieb, versuchten von nun an sämtliche fortschrittliche Parteien eine neue Begründung

ihrer Gedanken und neue Wege zu ihren Zielen, und der ungemischte Rationalismus ist nie wieder aufgelebt. Auch der moderne amerikanische Anarchismus wäre nicht ohne einige föderalistische Elemente lebensfähig.

Die Überwindung der alten Harmonielehre geschah nun auf drei Wegen: der politische Liberalismus beschränkte seine Ziele auf eine (im übrigen immer dürftiger gestaltete) Verwirklichung „in der Idee“ und kehrte in der Praxis Schritt für Schritt zu den Lehren des von ihm zuvor bekämpften Konservatismus zurück. Seine Freiheitsidee wurde zu einer bloßen Angelegenheit des inneren Menschen, während er in der äußeren Welt auch solche Mächte bejahte und zu rechtfertigen suchte, die dieser Idee widersprachen. Sein Denken riß die Kluft zwischen einem immer schattenhafteren und inhaltsleereren Ideal und der ihm entgleitenden Wirklichkeit immer weiter auf; und das trotzdem festgehaltene Bemühen, zwischen Ideal und Wirklichkeit irgendwie zu vermitteln, konnte das Ungerechte nur entweder auf ungeraden Wegen als gerecht oder mit konservativer Resignation als unvermeidlich zu erweisen suchen. Das erstere bedeutete Unehrlichkeit des Denkens, das zweite Aufgabe des Selbstvertrauens, das heißt den Verlust der beiden liberalen Grundvoraussetzungen und -tugenden: der Kraft des Wissens und Gewissens. Der Liberalismus verschließt sich so durch seine eigene Entwicklung mehr und mehr die Möglichkeit, gegen eine auf striktem Gehorsam, starrer Zucht, und selbstherrlicher Gewalt beruhende Ordnung noch irgend etwas Entscheidendes einzuwenden. Seine Grundbegriffe werden zu leeren, selbst nicht mehr geglaubten Schlagworten.

Die beiden anderen Richtungen, die aus der Überwindung der rationalistischen Harmonielehre entstehen, geben das Ziel nicht auf, sondern suchen es mit besseren Mitteln als der Rationalismus zu erreichen. Beide betonen gleich entschieden die *Unzulänglichkeit der bloßen Vernunft* für die soziale Neugestaltung. Sie betonen, daß die Vernunft jedes Menschen eingeordnet ist in sein gesamtes Leben, Fühlen, Wollen, Dasein, und der ganze Mensch wiederum in eine ihn umschließende und tragende Gesamtheit. Nur durch einen neuen Willen und eine neue Belebung der Gesamtheitskräfte könne das soziale Werden voranschreiten. Man müsse in die Wirklichkeit des leibhaftigen und in die Gesellschaft eingeordneten Menschen Einblick gewinnen und von ihr aus handeln. — Die bloße





Idee sei machtlos; die konservative Anschauung habe heute noch die Wirklichkeit für sich. Und nur durch Umgestaltung dieser Wirklichkeit könne man etwas über sie hinaus schaffen.

Bis hierher, in der Kritik des Rationalismus, gehen diese beiden Richtungen gemeinsam. Aber nun, wo es sich um den Aufbau handelt, trennen sie sich durch einen Unterschied von größter Tragweite, der für das Verständnis sowohl des Anarchismus wie des Sozialismus entscheidend ist. Die eine der beiden Richtungen ist ausschließend und radikal, die andere ausgleichend und synthetisch; für die eine schließt das Versagen der Einzelvernunft ihre Mitbestimmung aus, für die andere folgt daraus nur die Notwendigkeit gegenseitiger Ergänzung von Vernunft und Gefühlsleben, wie von Erkenntnis des Einzelnen und wirksamem Handeln der Massen. Jene gründet sich auf ein Entweder-Oder, diese auf ein Sowohl-Als auch. Von jener gehen die Richtungen des radikalen voluntaristischen anarchistischen Kommunismus und Syndikalismus aus, die sich beide auf wesentliche Bestandteile des Marxschen Denkens berufen können, von dieser der föderalistische Anarchismus und diejenige Richtung innerhalb des Sozialismus, die man entsprechend als föderalistischen Sozialismus bezeichnen könnte, weil sie zwischen Kampf und Aufbau, zwischen Kritik und Bejahung der gegebenen Verhältnisse einen Ausgleich zu finden trachtet.

Die radikalen Richtungen begründen sich stets auf dogmatischer, einseitiger Überspannung eines Prinzips der Wirklichkeit. So stellt sich der moderne Voluntarismus dar als bloße Umkehrung des Rationalismus. Wenn dieser die Wirklichkeit geistig übersprang und seine Utopien über ihr aufrichtete, so will der moderne Radikalismus jede geistige Gestaltung der Wirklichkeit überhaupt ablehnen. Er bejaht die Leidenschaft der vom Kampfeswillen erfüllten Masse, die zerstörende, umwälzende Lebenskraft, die instinktiv aus unreflektiertem Wesen hervorbrechende Tat. Diese Begründung des sozialen Aufbaus erweist sich aber von vornherein als ebenso unzulänglich wie die rationalistische, denn man kann Denken, geistige Kraft und Einheit, Wissenschaft und individuelle Kritik ebensowenig entbehren, wie Macht und Willenskraft der Massen. Ein Leben ohne geistige Ordnung ist ebenso unmöglich wie eine Ordnung ohne Leben. Geistige und sinnliche Kräfte, Einzelheit und Gemein-

schaft sind gleich unausrottbar. Wer sich auf das eine von beiden beschränken möchte, vermag damit das andere nicht zu vernichten, sondern bewirkt nur, daß beide getrennt voneinander, für sich, bleiben und sich nicht durchdringen, daß der Geist in der Utopie und die Masse unter der Instinktherrschaft verharrt. Da nun aber der Radikalismus stets notwendig an eine Grenze gelangen muß, wo er das Unvermögen seines einseitigen Prinzips einsieht, und an das entgegengesetzte zu appellieren genötigt ist, so erleben wir das eigentümliche Schauspiel, daß der Radikalismus stets in sein Gegenteil umzuschlagen tendiert. So appelliert der Rationalist, der sein Ziel nicht erreicht, an die Gewalt, die nun aber nur Gewalt der vom Geiste nicht durchdrungenen Masse sein kann. Und so appelliert der Voluntarist, der den bittersten Kampf entfesseln wollte, doch, sobald er einsieht, daß dieser Kampf auch die von ihm erstrebte Ordnung gefährden muß, wieder an die freiwillige Sittlichkeit und Harmonie, die aber jetzt nur das Werk einer irgendwie über dem Kampfe schwebenden weltfernen utopischen Vernunft sein kann. — Sein Ziel erreicht der Radikalismus niemals; der Rationalismus vermag das Leben mit seinen Schemen nicht zu erfassen, und der Voluntarismus vermag nicht eine in sich beruhende Ordnung aufzubauen, die der Zwangsgewalt des Staates entraten könnte. Beide führen zum Gegebenen zurück und geben der konservativen Ordnungsidee recht.

Der föderalistische Anarchismus dagegen will gerade auf dieser gegenseitigen Durchdringung der Kräfte und Prinzipien des sozialen Werdens aufbauen. Er will die Leitung der sinnlichen und schaffenden Kräfte durch die Vernunft und den Aufbau einer durch eine neue Ordnungskraft von innen her geregelten Wirklichkeit, die das konservative Zwangsprinzip überflüssig macht. Die Ordnung, wie er sie stiften möchte, soll äußere Wirksamkeit mit innerer Verbindlichkeit vereinigen. Das Denken soll sich nur bewähren am Aufbau der äußeren Welt, und in der Wirklichkeit soll nichts vom Geiste undurchdrungen und ungestaltet bleiben.

So ist seine Zielidee die freiwillige von innen her bejahte Verbündung, die Föderation. Seine wissenschaftliche Methode ist die von Hegel begründete „Immanenzphilosophie“, die die geschichtliche Wirklichkeit in ihren wesentlichsten rational faßbaren Elementen, in den Grundbedingungen ihres sozialen, rechtlichen und geistigen Aufbaus begreift, als „Objektivierung des Geistes“. Sie entlehnt der von der Theologie ausgehenden Rechtsphilosophie ihre

ethischen und logischen Normen, der von der Naturwissenschaft ausgehenden empirischen Geschichtserkenntnis die Fülle der Tatsachen. Sie setzt sich nicht über das Gegebene hinweg, sie bejaht es aber auch nicht sklavisch, sondern wertet es nur insofern, als es sich als stabile, äußerlich wirksame und innerlich gültige Ordnung zu erhalten vermag. Sie nimmt, ohne in Utopismus zu verfallen, über entwurzelte Ordnungen das Verdammungsurteil der Geschichte voraus, und wagt es, aus Elementen neuen Werdens und Wirkens den geistigen Gehalt der neuen Ordnung synthetisch zusammenzudenken.

Die Taktik des föderalistischen Anarchismus versucht, alle Kräfte der Völker und der Einzelnen vereint dem Aufbau und der Entfaltung einer lebendigen, in sich geordneten neuen Welt dienstbar zu machen, und verzichtet bewußt auf den ausschließlichen Appell an irgendeine einzelne Kraft. Seine Ethik endlich stellt sich das Ziel einer gleichmäßig harmonischen Entfaltung der menschlichen Kräfte des Willens, des Geistes, der Schönheit und der Tatkraft. Sein Grundgedanke ist die Entwertung jedes Elementes der sozialen Synthese zugunsten eben dieser Synthese. Seine Entschiedenheit beruht vor allem auf seiner Überzeugung, daß alle Ideale seiner Gegner durch die soziale Synthese vollendeter erreicht werden können, als diese Gegner sich selbst träumen lassen.

Der Föderalismus bekämpft also die Staatsordnung nicht, weil er Feind der Ordnung ist, sondern weil er glaubt, eine wirksamere Ordnung als die staatliche aufbauen zu können; er bekämpft den Kommunismus nicht, weil er keine Gemeinschaft will, sondern weil er eine reinere und innerlichere Gemeinschaft erstrebt; er bekämpft die Religion nicht, weil er ungläubig wäre, sondern weil ihn sein Glaube mehr begeistert. Er geht von der Grundvorstellung aus, daß in der lebendigen Einheit und Ganzheit der Kräfte auch jede der verbundenen Kräfte stärker ist, als wenn sie vereinzelt wäre. Das Denken wird am stärksten durch die Auseinandersetzung mit einer schaffenden Außenwelt und durch die Befruchtung einer reichen seelischen Innenwelt; die seelischen und sinnlichen Kräfte entwickeln sich am fruchtbarsten, wenn sie durch ein geistiges Ideal zusammengehalten und gesteigert werden. Die Gemeinschaft ist am innigsten, das Recht am wirksamsten, wenn es im Ideal der Einzelnen lebt, durch ihre Freiheit bejaht wird. Und wiederum kann von Ideal und Freiheit, Würde und Größe des Einzelnen nur dann die Rede sein,

wenn eine überpersönliche Verwurzelung, eine Berührung mit universalem, geistigem Reichtum, ihn davor schützt, sich an Ärmliches zu verlieren und davon triebhaft besessen zu sein.

Stirner, Proudhon und Kropotkin müssen nach meiner Überzeugung dem föderalistischen Anarchismus zugerechnet werden, dessen sämtliche wesentlichen gedanklichen Grundlagen sie teilen. Der folgerichtigste Vertreter dieser Lehre ist Proudhon, der von einem sozialistisch-solidaristischen Ordnungsgedanken aus allmählich durch wachsende Bejahung der Freiheit zum Föderalismus gelangte. Kropotkins Lehre ist anfangs stark kommunistisch gefärbt, wendet sich dann aber immer entschiedener zum Föderalismus. Und Stirner kommt mit seinen Grundgedanken dem Föderalismus außerordentlich nahe, wenn auch aus Gründen persönlicher Veranlagung und geistesgeschichtlicher Bedingtheit nicht unerhebliche rationalistische und individualistische Elemente in seinem Werke übrigbleiben.

Es sollen nun nacheinander die Zielidee, die politische und wirtschaftliche Taktik und die Ethik des Anarchismus zur Darstellung gelangen, und dabei in jedem Falle die Einstellung des rationalistischen, des voluntaristischen und des synthetisch-föderalistischen Anarchismus unterschieden werden. Dabei werden die Differenzen wie die Gemeinsamkeiten und die Übergänge zwischen diesen Lehren aufgezeigt werden können.

## II. DIE ZIELIDEE DES ANARCHISMUS

Das Ziel eines jeden Anarchismus ist die harmonische, aus inneren Kräften geordnete Gesellschaft. In bezug auf dieses letzte Ergebnis sind sich alle Begründungsweisen des Anarchismus einig; nur unterscheiden sie sich im Prinzip der B e g r ü n d u n g. Beim rationalistischen Anarchismus folgt die Harmonie aus der spontanen Vereinigung selbstherrlicher, frei ihren Interessen folgender Individuen, aus der Vernichtung jeden Zwanges und jeder überpersönlichen Bindung. Beim voluntaristischen Anarchismus folgt die Harmonie aus der durch keine individuelle Regung gestörten gefühlsmäßigen Wesenseinheit einer Gemeinschaftsgruppe, also durch Vernichtung jeder persönlichen Regung und Triebkraft. Jener schließt die Gemeinschaftsnatur des Menschen als etwas Sekundäres, Abgeleitetes, Unechtes aus, dieser die Einzelnatur. Der föderalistische Anarchismus

will dagegen die Ordnung errichten auf dem Gleichgewicht gemeinschaftlicher und individueller Kräfte, und auf ihrer gegenseitigen Durchdringung und Versöhnung. Das leitende Prinzip des rationalistischen Anarchismus ist das Interesse, das des voluntaristischen Anarchismus der Instinkt, das des föderalistischen Anarchismus die Gerechtigkeit in ihrem doppelten Wesen als leitende Idee und begeisternde Kraft.

Der extreme rationalistische Anarchismus ist in der Gegenwart sehr selten geworden. Den Versuch, die Gesellschaft auf der Selbstherrlichkeit des Individuums allein aufzubauen, finden wir nur bei der mehr geistig und ethisch interessierten als praktisch aufbauend gerichteten Künstlernatur John Henry Mackays, der sich für seine Lehre nur mit halbem Recht auf Stirner beruft. Er vertritt den Standpunkt, daß „jeder konsequente Individualist Anarchist" sei, daß das Denken vom Individuum ausgehe, um zu ihm zurückzukehren, und daß das Individuum nur Rechte und keine Pflichten habe. Und darum endet er auch statt mit der Synthese des Föderalismus mit der Antithese, „daß es zwischen den beiden großen Gegensätzen, in denen sich die Welt der Menschen bewegt, zwischen Individualismus und Altruismus, zwischen Anarchismus und Sozialismus, zwischen Freiheit und Autorität keine Versöhnung gibt".

Der amerikanische „individualistische Anarchist" Tucker ist weit maßvoller; er verwirft den Sozialismus durchaus nicht, und räumt der Initiative freiwilliger Gruppen neben der der Einzelnen viel ein. Für ihn können Wucher und Autorität, die Feinde des Sozialismus und des Anarchismus, nur gleichzeitig überwunden werden, indem alle Möglichkeiten der Aneignung sozialer Macht für selbstsüchtige Gewaltausübung ausgeschlossen werden und die gemeinschaftliche Tätigkeit der Menschen auf defensive und gemeinsame Zwecke beschränkt wird. Tucker will die Scheidung zwischen Volk und Regierung überwinden, die Beamten in Organe der sozialen Gruppen verwandeln, und bejaht schließlich auch den Gedanken einer neuen freiwilligen Rechtsordnung, eines defensiven „sozialen Gesetzes", das gegen Schädlinge und Übertreter nötigenfalls auch mit Gewalt aufrecht erhalten werden soll. Er verfolgt ein Ziel, das sich von dem allerdings viel weiter und tiefer begründeten des Föderalismus nicht grundsätzlich unterscheidet, und weicht von ihm nur, wie noch zu untersuchen, in den taktischen Mitteln der Verwirklichung ab.

Bei Stirner ist dies föderalistische Ziel noch viel klarer, und Mackay beruft sich auf ihn mit Unrecht als auf einen Verfechter der individuellen Freiheit. „Die Einzigkeit bei Stirner ist keine Vereinzelung." (Max Adler.) Stirner will n i c h t die Befreiung von Bindungen, sondern eine Art der Bindung, die ihm seine „Eigenheit" unverkürzt läßt und darum von ihm bejaht werden kann. Er bezeichnet das Ideal der absoluten Freiheit als den Unsinn des Unmöglichen. „Beschränkung der Freiheit ist überall unabwendbar." „Daß eine Gesellchaft, z. B. die Staatsgesellschaft, mir die F r e i h e i t beschränkt, empört mich wenig. In bezug auf die Freiheit unterliegen Staat und Verein keiner wesentlichen Verschiedenheit." Nur sind die Bindungen des freien Vereins vom „Eigenen" bejaht, erfreuen sich seiner Zustimmung und entsprechen seinem Interesse. Während der Staat und die Gesellschaft die ihnen Unterstellten gewaltsam in ihr Gesetz pressen, vermögen im Verein die sich Vereinenden ihre Einheit stets neu zu gestalten und umzugestalten. Das Wesen des Staates ist der Gesinnungszwang, das Preisgeben der Eigenheit, die Einheit in ihm ist bloße Mitgliedschaft; im Vereine aber bejaht man sich echter, enger, persönlicher.

Die heutigen Völker kennen die lebendige, weil freiwillige Vereinigung nicht mehr. Man glaubt den Menschen entselbsten zu müssen um durch seinen bloßen Gehorsam, seine Dienstbarkeit eine starre leblose Einheit zu erhalten. Der Liberalismus nimmt dem Menschen sein Wollen und macht ihn zum Sklaven des Gesetzes; der Kommunismus will ihm seine Habe nehmen und ihn zum Lumpen vor der Gemeinschaft machen; der Humanismus will ihm seine letzte Eigenheit nehmen und ihn zum Sünder vor der Idee des Menschen machen. Den so verstümmelten Menschen glaubt man erst zur Einordnung in die Gesamtheit fähig. An die Einheit zwischen voll lebendigen, leibhaften Menschen glaubt man nicht.

Nichtsdestoweniger bleibt aber die so erstrebte Einheit eine unzulängliche, und Gewaltsamkeit, Nutzsucht und Ichbefangenheit wuchern in der wirklichen Welt um so stärker, je mehr Recht, Opfermut und Gemeinwillen gepredigt werden. Nur von innen heraus, aus der freien Entschließung und Selbsthingabe der Einzelnen, kann daher die neue Verbindung kommen. „Erst mit der letzten Separation endet die Separation selbst und schlägt in Vereinigung um." Mehr als künstliche und fragwürdige Normen, Verbote und Eingriffe vermag für den Zusammenschluß

der Appell an die wirklichen Interessen und Bedürfnisse des Lebens. Diejenige Ordnung ist die beste, die sich diesen Interessen und ihrem Wandel am fügsamsten anschmiegt. „Der Föderalismus ist die Verfassungsform der neuen Welt und der Zukunft."

Hier sind bereits die Elemente des Föderalismus deutlich vorgebildet; nur ist darin das individualistische Moment überstark betont, nämlich die Forderung, daß jede Ordnung durch die Beteiligten nach ihren Interessen stets geändert und revidiert werden darf. — Obwohl damit nur ein Prinzip ausgesprochen werden und keineswegs geleugnet werden soll, daß die wichtigsten Vereinigungen und Verträge des sozialen Lebens faktisch dauerhafterer Natur sind und nicht „auf die Minute" geschlossen werden können, so bleibt doch immer noch der Zweifel berechtigt, ob auf diesem Wege auch eine standfeste Einheit des politisch-rechtlichen Lebens begründet werden kann. Denn wenn man das Interesse als leitende Kraft des Menschen nimmt, so ist nicht einzusehen, warum nicht selbst unentbehrliche Grundlagen des sozialen Lebens vom Interesse verkannt und verleugnet werden können.

Die Brücke zum folgerichtigen Föderalismus wird darum erst dann geschlagen, wenn man, wie dies auch Stirner gelegentlich tut, den Begriff des Interesses so erweitert, daß er auch die Hingabe an die Grundlagen fruchtbaren dauernden Gemeinschaftslebens mit einzuschließen vermag. Diese Hingabe ist eine grundsätzliche und allgemeine, von der Stimmung und Erwägung des Augenblicks unabhängige. Der Gedanke einer Selbstbindung des Menschen zugunsten seines eigentlichen und höchsten Willens wird eingeführt, und damit der Begründung auf Recht und Gewissen Raum gemacht, auf der der Föderalismus fußt. —

Noch entschiedener wendet sich der ursprüngliche Kommunismus Kropotkins allmählich zur Rechtsidee. Die Ablehnung der volksfremden kodifizierten Gesetze und ihrer Paragraphen und die Betonung starker gefühlsmäßiger Elemente in der sozialen Gemeinschaft führt ihn doch keineswegs dazu, die Notwendigkeit des Rechtes zu leugnen, oder zu verkennen, daß dem Rechte ein über das bloße Gefühl hinaus zwingender Charakter innewohnen muß. Er erkennt das Prinzip der Rechtsgleichheit als unbedingt gültig an: „Mit welchem Recht könnten wir verlangen, daß man uns auf diese oder jene Weise behandle, wenn wir andere behandeln wollen, wie es uns eben paßt. Schon dadurch, daß wir uns als Anarchisten bekennen,

erklären wir von vornherein, darauf zu verzichten, andere auf eine Art zu behandeln, die uns selbst nicht gefallen würde." Wer nicht betrogen sein will, verpflichtet sich, nicht zu betrügen, wer seinen Arbeitsertrag unverkürzt haben will, verpflichtet sich, den der anderen zu respektieren.

Kropotkin wünscht nur ein vom Volke geschaffenes, seinen Interessen gemäßes, auf seine Funktionen zugeschnittenes, seinen Wertungen entsprechendes Recht. „Das Gesetz hat das Rechtsgefühl nicht entwickelt, sondern verdorben." Das Recht soll auch vom Gefühle getragen werden; es soll eine Macht des öffentlichen Gewissens bestehen, die die lebendigste Bürgschaft der Ordnung und die wirksamste Kontrolle gegen Übergriffe und ungerechtfertigte Ansprüche aller Art darstellen wird.

Auch die von Kropotkin und anderen Anarchisten erhobene Forderung, den Verbrecher nicht zu strafen, bedeutet nicht überall eine Leugnung der Rechtsordnung und nirgends eine Bejahung der Willkür. Denn wer straft, macht nicht nur das Recht geltend, sondern handelt zugleich als Zuchtmeister und Verstümmler des Gestraften. In dieser Frage ist rechtsleugnend, wenn auch willkürfeindlich, allerdings die Einstellung des individualistischen Anarchismus, die sich gegen den Verbrecher nur als gegen einen Feind schützt, ihn aber im übrigen seiner besseren oder schlechteren Einsicht überläßt, und ebenso die des kommunistischen, die ihn als Kranken ohne Wahlfreiheit ansieht und unschädlich zu machen sucht. Die föderalistische Einstellung dagegen will wie die konservative dem Rechte und dem Gewissen Geltung verschaffen, aber besser, wirksamer und innerlicher als jene — nicht durch Verstümmelung, sondern durch Rehabilitation des Verbrechers, nicht durch strafendes Zufügen eines gleichen Leides, sondern durch Forderung einer gleich großen wertvollen Handlung. So bleibt sie ihrem Grundgedanken treu, wenn sie selbst in die Behandlung des Verbrechens die von innen zu bejahende sittliche Forderung einführen will.

Der Grundgedanke des folgerichtigen Föderalismus ist also die von innen her bejahte Verbindung, die vom Wissen und Gewissen der Einzelnen freiwillig getragen wird. Dieser Gedanke bedeutet demnach nicht etwa, wie Kelsen annimmt, daß in jedem einzelnen Falle und in jedem Augenblicke jedes individuelle Wollen und Handeln sich mit jeder Bestimmung der gemeinsamen Ordnung in Übereinstimmung

befinden müßte. Er bedeutet nur, daß die Ordnung ihrem Prinzip und ihren wesentlichen Bestimmungen nach von der Gesamtheit bejaht wird, daß sie also als gerecht empfunden wird und daß sie ferner bei jedem Wandel der Verhältnisse und Auffassungen so abgeändert werden kann, daß sie wieder als gerecht gilt.

Die Idee des föderalistischen Anarchismus widerspricht also keineswegs der Rechtsidee. Eine gewisse Stabilisierung gegenüber der Willkür und ein Schutz gegenüber antisozialem Handeln wird von allen föderalistischen Denkern bejaht. Aber diese Bejahung der Zwangsmacht und einer gewissen autoritativen Entscheidung für den Sonderfall setzt für die Anarchisten voraus, daß die angewendete Ordnung grundsätzlich den allgemeinen Überzeugungen entspricht, ein Ausdruck des sozialen Wollens ist, vom allgemeinen Gewissen getragen wird. Diese innere Verbindlichkeit ist durchaus mit dem Rechtsgedanken vereinbar, an den sie denn auch aufs deutlichste und entschiedenste bei dem folgerichtigsten Föderalisten Proudhon angeknüpft ist. Er fordert vom Rechte, um als Grundlage der Föderation zu dienen, nur zweierlei: einen gerechten Inhalt und eine stete Abänderbarkeit nach den Wertungen und Bedürfnissen der Gesellschaft, um den einmal geschaffenen gerechten Inhalt auch zu bewahren.

Es ist auch keineswegs zutreffend anzunehmen, daß die Anarchisten sich erst nachträglich darauf besonnen hätten, daß ihre Forderungen durch den Rechtsgedanken erfüllbar seien. Vielmehr ist der Anarchismus seinem Ursprung und seinem Wesen nach eine rechtsphilosophische Idee, man könnte fast sagen, eine Deduktion aus den Prinzipien der Rechtsphilosophie. Proudhon, der bekanntlich das Wort Anarchie geprägt hat, verstand darunter ursprünglich sogar gar nichts anderes als den Kantischen Gedanken, daß die Bestimmungen des Rechtes kritisch geläutert und dem Bewußtsein überzeugend gemacht werden müßten. „Anarchie ist hier im Sinne der Negation der Souveränität gebraucht, d. h. der Ersetzung der Willkür in der Regierung durch die reine Vernunft; mit einem Wort: der Autor glaubt an die Wissenschaft und erkennt die Souveränität niemandes an." „Wenn der Mensch . . . nicht mehr gehorcht, weil der König befiehlt, sondern weil der König beweist, so kann man versichern, daß er von nun an keine Autorität mehr anerkennt und sich selbst zu seinem König gemacht hat."

Es heißt das Proudhonsche Denken völlig mißverstehen, wenn man wie üblich annimmt, er habe mit einem radikalen Anarchismus begonnen und sich allmählich zur Bejahung von Staat und Recht zurückgefunden. Gerade das Gegenteilt trifft zu. Zur Zeit, als er das Prinzip der „Anarchie" als der Herrschaft des Vernunftgesetzes formulierte, war er in seinen politischen und ökonomischen Ansichten Vertreter ganz erheblicher sozialer und politischer Bindungen; nach heutigen Begriffen konnte er damals etwa als gemäßigter staatssozialistischer Demokrat bezeichnet werden. Und während er damals noch davon sprach, daß die Regierung einer Sektion der Akademie der Wissenschaften übertragen werden müßte, kam er dem wirklichen Anarchismus, der Idee lokaler Selbstregierung und der Begründung des Gesetzes auf die Freiheit erst bedeutend später nahe, im strengen Verfolge seines rechtsphilosophischen Ausgangspunktes und unter der Wirkung verschiedener Eindrücke und Erfahrungen.

Diese Entwicklung ist für das Verständnis des gedanklichen Ursprungs des Anarchismus von großer Bedeutung. Der geistesgeschichtliche Ausgangspunkt Proudhons ist in erster Linie der von Saint-Simon ausgehende Positivismus, das Bestreben von der konservativen Ordnungsidee erfüllter Männer, mit Hilfe der modernen Wissenschaft eine bessere, vernünftigere, haltbarere Ordnung aufzubauen, als dies die alte Kirche und der alte Staat vermochten. Sie wollen sich aber zu diesem Aufbau keines der Prinzipien bedienen, durch die nach ihrer Überzeugung der Liberalismus der Revolution alle Zersetzung heraufbeschworen hat: weder der freien wirtschaftlichen Selbsttätigkeit, noch der individuellen Kritik, noch der freien Gewissensentscheidung. Sie bejahen darum eine wirtschaftliche strenge Bindung und einen von einer „Priesterschaft" von Intellektuellen bewahrten Schatz positiven ordnenden Wissens und sittlicher Normierung. Sie sind Anhänger einer staatsähnlichen Zentralisation und kirchenähnlichen Hierarchie, einer Beherrschung der Gesellschaft und der Einzelseele von oben, weil sie eine immanente Ordnung beider von innen her für unmöglich ansehen. Die Wirksamkeit des Rechtes ist ihnen nur vorstellbar in der Organisation des zentralen Staates.

Proudhon blieb diesen Ideen solange nahe, wie er mit ihnen den Gegner, den liberalen Individualismus, gemein hatte. Doch blieb er hierbei nicht lange stehen und kam Schritt für Schritt gerade um der Rechtsidee willen zur Kritik des zentralen Staates. In Fortbildung der

klassischen Nationalökonomie gewann er die Überzeugung, daß ein Wirtschaftsrecht „von innen her" wirksam sein könne, durch organische Verteilung und Kontrolle der wirtschaftlichen Kräfte, und daß das Chaos, das der Staat glaubt schlichten zu müssen, gerade nur aus dem Fehlen dieses Wirtschaftsrechts stammt. Die antike Geschichte lehrt ihn die mörderische Wirkung des Zentralismus und die Notwendigkeit einer föderativen politischen Gliederung, die jedem Land und Landesteil die dort entspringenden Energien und Einkünfte beläßt. Die deutsche Philosophie bestärkt in ihm den Glauben, daß nur aus freiwilligem sittlichem Aufschwung die klare Erkenntnis und durchgreifende Verwirklichung des Rechts wachsen kann. Die politischen Erfahrungen von 1848 endlich besiegeln in ihm die Überzeugung, daß der zentralisierte Staat weder mit normativen noch mit praktischen Argumenten mehr verteidigt werden kann. Denn je mehr Machtgewalt in ihm konzentriert ist, desto mehr ist das Geschick des Landes der rechtswidrigen Einwirkung herrschender Gruppen ausgesetzt, und desto weniger ist die Forderung der Selbstregierung und freiwilligen Rechtsbejahung zu verwirklichen. Und je mehr die Funktionen konzentriert sind, desto verständnisloser steht der Regierende den praktischen Bedürfnissen des Aufbaus gegenüber.

Diese Kritik des Staates versucht Proudhon nun auch *grundsätzlich* zu führen und den Staat als unvereinbar mit den Forderungen der Rechtsidee selbst hinzustellen. Er betont zunächst, daß die herrschende unbedingte Anhänglichkeit an den Staat *nicht auf der Rechtsidee beruht*, sondern auf der alten religiösen Autorität, die nur solange wirksam bleiben werde, wie sich keine freiwillige Ordnung innerer Verpflichtung durchgesetzt hat. Der eigentliche Staat ist die absolute, sich fraglos auferlegende, die Kritik verneinende Ordnung der geheiligten Tradition, die der *einzige* Gott der Gesellschaft, die Quelle *aller* Macht und Ordnung sein will. *Dieser* Staat aber hat in dem Augenblick seine *absolute* Geltung verloren, wo er nicht mehr als *einziger* Quell und Inhaber der Gewalt gilt, wo Verfassung und Gewaltenteilung einsetzen und mehrere Mächte sich nach Rücksichten des Rechtes, der Macht und der Zweckmäßigkeit in die soziale Gewalt zu teilen beginnen. Der Staat gilt dann nur noch als *ein* Organ des Rechtes; er hat „seine Gewalt, seine Macht bewahrt . . . aber er hat seine *Autorität* verloren, er hat nur noch *Rechte*". Er kann sich nur noch durch

seine Wirksamkeit für das Recht legitimieren, er gilt nicht mehr außer und über dem Recht.

Ist aber einmal die Beschränkung des Staates durch die Kritik grundsätzlich zugegeben, so ist es auch völlig unmöglich geworden, der Beschränkung des Zentralismus noch eine starre Grenze zu setzen. Im Gegenteil: alle eigenen politischen Theorien des Bürgertums führen zu einer weiteren Verteilung der Gewalten und zum Abbau der Zentralisation. Wenn das soziale Gesetz durch die Diskussion der verschiedenen Interessen geklärt und als Gleichgewicht der Zwecke verwirklicht werden soll, so setzt dies voraus, daß die Interessen sich ihrer selbst bewußt sind und daß jedem Zweck auch ein wirkliches Teil sozialer Macht als Stütze im Kampf dient, weil sonst Unterdrückung an Stelle des Gleichgewichts eintritt. Beides ist aber nur durch Selbstregierung und Verteilung der sozialen Gewalten erreichbar. Noch mehr sind diese unentbehrlich zur Verwirklichung der Forderung der Mitwirkung aller bei der Regierung, und zur Realisierung der Volkssouveränität, die zur bloßen Fiktion wird, wenn alle Aktivität des Volkes sich auf den Wahltag beschränkt und im übrigen den bestellten Gesetzgebern ein allgemeiner unbeschränkter und bedingungsloser Auftrag zur Regelung aller Fragen erteilt wird. Das ist in Wahrheit krasser Absolutismus. Nur wenn jedes Organ des Gemeinwillens mit begrenzten Funktionen versehen und die Gewalt immer weiter geteilt wird, kann von Kontrolle, Öffentlichkeit und Demokratie die Rede sein. „Das Volk erkennt kein allgemeines Mandat an, es gewährt nur spezielle Delegationen. Das allgemeine Mandat ist die Hierarchie, das Königtum, der Despotismus; die spezielle Delegation ist im Gegenteil die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit: sie ist die Anarchie.“ Die konzentrierte Gewalt auch eines Parlaments ist immer despotisch; die begrenzte und nie unwiderrufliche Delegation ist das Prinzip der Föderation.

Dieses politische Ziel kann nun aber nur erreicht werden durch eine soziale Umwandlung, indem eine Verteilung der sozialen und wirtschaftlichen Kräfte eintritt: durch Verallgemeinerung und gleichmäßigere Zuteilung des Eigentums, sowie durch Überlassung aller wirtschaftlichen und politischen Funktionen, die zwanglos in der Regel autonom übernommen werden können, an die ihnen entsprechenden Gruppen: dies gilt je nachdem für Verkehrs- und Kreditwesen, eigene Steuern, Gewerbeordnung, Erziehung, Rechtswesen

und Polizei, Kult usw. Die gleichmäßige Verteilung der wirtschaftlichen Initiative und des Eigentums muß der politischen Umwandlung v o r a n g e h e n , die sich dann mit der durchgreifenden Änderung der wirtschaftlichen „Gewaltenteilung" von selbst ergibt. Eine gewisse Zentralisation bleibt selbstverständlich erhalten; aber sie bleibt auf solche Gegenstände beschränkt, wo die Zentralisation im Interesse der Verbundenen liegt, und bleibt jederzeit, wenn auch unter Beachtung gesetzlicher Formen, von seiten der Verbundenen kündbar. Deren Sache ist es, ob ein Zusammenwirken gewünscht wird, und ob sie um eines höheren Interesses willen einen Teil ihrer Kompetenz aufzugeben bereit sind. Die gewaltigen geistigen und wirtschaftlichen Vorteile der Kooperation werden indes der Zentralisation immer einen bedeutenden Raum belassen.

Ja, man kann sogar sagen, daß durch die Dezentralisation auch die Idee der Zentralisation erst vor dem kritischen Bewußtsein gerechtfertigt wird. Die Zentralisation soll eine Quelle der Ordnung und der Kraft für die Verbundenen sein. Sie kann aber nun im Zweifelsfall dann am ehesten den Ausschlag für Ordnung und Recht geben, wenn die sozialen Gruppen sich im möglichsten Gleichgewicht erhalten, wenn die Zentrale also nichts als „Zünglein an der Wage" ist. Diese verfällt dagegen unausbleiblich der Willkür, wenn sie der konzentrierten Macht einzelner gleichviel welcher Gruppen ausgeliefert ist. Und ebenso ist die Zentralisation nur dann eine Quelle der K r a f t , wenn sie sich auf die Sicherung des reibungslosen Ineinandergreifens der Kräfte und auf Anregen und Fördern neuen Werdens beschränkt, nicht aber sich in die Ausführung von Teilfunktionen einmischt, die besser, billiger und gerechter autonom vollzogen werden können. Nur dann wird sie als wirksam, helfend und rechtssichernd gelten können und auch innerlich anerkannt werden; nur auf diesem Wege wird das Recht Macht erlangen, und die Zentralisation die innere Anerkennung und Verbindlichkeit, die ihr verlorengegangen ist, wiedergewinnen.

Proudhon war im Grunde ein durchaus normativer, auf soziale Bindung eingestellter Geist, und an jedem Zuge, an jeder Wandlung seines Denkens läßt sich erkennen, wie mühsam und allmählich er sich die Bejahung der Freiheiten abgerungen hat, die er zuletzt vertritt. Gegenüber dem von Rousseau ausgehenden Individualismus, demzufolge das isolierte Individuum am ehesten gut und eine möglichste Meidung der doch nur verderblichen Vergesellschaftung

anzustreben sei, spricht er seine heftigste Empörung aus. „Der Mensch, ob er will oder nicht, ist ein wesentlicher Bestandteil der Gesellschaft, die vor aller Konvention durch die Tatsache der Arbeitsteilung und der Einheit der kollektiven Tätigkeit besteht." Die Gesetze der Gesellschaft sind demnach objektiv vorgegeben, und wenn sich Menschen vertraglich verbinden, so „verpflichten sie sich in Wirklichkeit nicht kraft ihres privaten Willens; sie schwören, sich von nun an nach einem sozialen Gesetz zu richten, das vorher bestand und bis dahin verkannt war". Und auch wenn er später der inneren Bejahung des Gesetzes und dem freiwilligen Zusammenschluß mehr einräumt, so doch nur darum, weil er annimmt, daß hieraus die festeste und unzerreißliche Einheit und Ordnung sich ergeben wird.

Nach 1848 bejaht er nur darum die Idee einer zentralen Kreditpolitik unter der Aufsicht der organisierten Produzentenschaft, weil er in der Nutzbarmachung lebendiger wirtschaftlicher Gesamtkräfte ein wirksameres und weit entschiedeneres Mittel der Eigentums- und Vermögensausgleichung sieht als in allen staatssozialistischen Bindungen und Beschränkungen. Aber selbst hier ist sein Staatssozialismus erst zu einer Art von zentralisiertem Gildensozialismus gemildert. Die Idee der Dezentralisation und des Rechtes auf politische Selbstregierung, das logisch bis zum Rechte politischer Trennung gehen muß, hat er erst viel später formuliert. Und dasselbe gilt für die Idee der persönlichen inneren Bejahung des Gesetzes. Stirner hat, von seinem Standpunkt aus nicht ohne Grund, Proudhons erste Schriften als Ausdruck pfäffischen Vernunftdespotismus, also als keinesfalls „anarchistisch" gekennzeichnet, und Proudhon kam, durch Stirners Gedanken und andere Erfahrungen beeinflußt, erst gegen Ende seines Lebens dazu, die individuelle Freiheit auf ethischem und politischem Gebiete zu bejahen. So ist Proudhon als „Anarchist" nicht zurückgewichen, sondern dem Ziele nach immer entschiedener geworden, wenn auch seine Taktik weniger „radikal" wurde. —

Kann nun die föderativ geordnete Gesellschaft noch Staat heißen? Dies ist, wie Proudhon selbst betont, eine Sache der Ausdrucksweise, und hängt davon ab, ob man in dieser Ordnung das vom Staate Übernommene oder das von ihm Abweichende für wichtiger hält. Proudhon selbst hat aus Gründen der Verständlichkeit in seinen späteren Schriften seine Ausdrucksweise gemildert. Grundsätz-

lich aber spricht manches dafür, eine Ordnung, die eine mögliche Fehlbarkeit der Zentrale, ein „Staatsunrecht", zugibt, und die ihren Gliedern die Regelung der Kompetenzverteilung und die politische Selbstbestimmung bis zum Rechte der politischen Trennung überläßt, nicht mehr Staat zu nennen.

Und diese Bedenken wachsen noch, wenn man über den Staatsbegriff der Rechtsphilosophie und des Staatsrechts hinaus den historischen Staatsbegriff ins Auge faßt. Ohne dies wird man dem Anarchismus Proudhons und ebenso Kropotkins nicht gerecht. Der historische Staat ist der absolute volksfremde, von allen organischen Bindungen losgelöste Staat, dessen Wesen, wie Sombart sagt, die ungehemmte expansive Machtentfaltung nach außen und die lückenlose polizeiliche Regelung nach innen ist. Der historische Staat entsteht zugleich mit dem Begriff der Souveränität. Er leugnet in der äußeren Politik die Reste christlicher Gemeinbürgschaft, die im Mittelalter zeitweilig bestanden, und im Inneren jede städtische und ständische Selbstverwaltung, um sowohl nach außen wie nach innen ganz unbeschränkt zu werden. Er vernichtet Selbstverwaltung und Selbstschutz, beschlagnahmt das Gemeindeeigentum und die Steuern, entkleidet die erwählten Richter und Gilden ihrer Funktionen. Er ballt alle Mächte des sozialen Lebens in seiner Verfügungsgewalt zusammen und verteilt sie wiederum an seine Beamten und die von ihm Begünstigten und Belehnten. — In der Verfassungsgeschichte, und noch mehr in der Verwaltungsgeschichte ist der für die Würdigung des Staates fruchtbarste Begriff zu finden.

Der moderne Staat ist nicht älter als das 16. Jahrhundert. In dieser Zeit entsteht das Wort Staat, formuliert Machiavelli die Theorie der allmächtigen Staatsraison und Bodin die Lehre der Souveränität. In die Verteilung der Machtstellungen und Reichtümer, die sich an diesen Höfen konzentrieren, drängt sich im Vergleich zu den strengen älteren Regelungen weit mehr Willkür ein; es ist die Zeit des Ämterkaufs, der Monopole und Konzessionen. Der Geldbedarf der Staaten zwingt diese, alle wirtschaftlichen Kräfte nach und nach der Verfügung der Geldmächte preiszugeben. Der Nicht-Eingriff in das Wirtschaftsleben wird ebenso Grundgesetz des Staates wie die politische Allmacht. Der Bürger soll sich politisch auf sich selbst beschränken und kann wirtschaftlich tun, was ihm beliebt. Der demokratische Staat, in manchen Beziehungen noch „staatlicher" als der absolute, treibt diese Entwicklung bis zur Vollendung, zerstört den

Rest regionaler Selbstverwaltung und Garantie und überläßt alle politischen und wirtschaftlichen Mächte dem, der sich der Staatsmaschine am besten zu bedienen weiß. Durch die Aufgabe jeglicher Rechtsordnung in der Verteilung der Wirtschaftskräfte wird dann gerade ebendasselbe Chaos erzeugt, auf das sich der Staat nachher beruft, wenn er seine Übergewalt vor dem kritischen Denken rechtfertigen will. — Und ebenso wird durch die Vernichtung jeder föderativen Gesamttätigkeit ein kurzsichtiger Individualismus geradezu gezüchtet, der den Staat dann gleichfalls dazu legitimiert, den Bürgern nichts zur eigenen Verfügung zu überlassen. Ist es da verwunderlich, daß sich gegen den Staat als den Zerstörer der mittelalterlichen föderativen Ordnung nicht nur individualistische Kritiker erheben, die sich seiner Ordnung ganz entledigen wollen, sondern auch universalistische, die die Unzulänglichkeit der von ihm gestifteten Ordnung angreifen?

Bei Proudhon wie bei Kropotkin ist dieser Ausgangspunkt der Kritik über allen Zweifel erhaben. Proudhon beklagt, daß der Staat, nachdem es ihm glücklich gelungen ist, den „Kirchturmsgeist" auszurotten, sich jeder Verwurzelung im sozialen Leben beraubt hat, „ein Ding in der Luft" geworden ist, sich außerhalb der Gesellschaft gestellt hat. So vermag er keine ökonomische Ordnung mehr herzustellen. „Die Enthaltung der Staatsmacht in ökonomischen Dingen ist die Grundlage der Regierung." Er läßt den Antagonismus der Interessen bestehen, den er nicht zu schlichten unternimmt, und errichtet nur über diesem Konflikt, den er gerade voraussetzt, eine gewaltsame Zwangseinheit. „Die Verfassung des Staates setzt einen tiefen sozialen Antagonismus, homo homini lupus, voraus." Die Gruppen und die Einzelnen stehen einander ebenso fremd gegenüber wie dem Staat. Der Staat ist auch im Bewußtsein der Bürger etwas von ihnen Geschiedenes, ein transzendenter Gott, der keine Gemeinschaft stiftet. „Jeder für sich, Gott (und der Staat) für uns alle" ist die Maxime dieser Zeit. Der Glaube an die Heiligkeit des Rechtes und der Gemeinschaft ist vernichtet.

Aus umfassenden historischen Studien leitet Kropotkin eine ganz ähnliche Stellungnahme ab. Auch er schildert die Zerstörung aller erwählten und schiedsrichterlichen Ämter der Städte durch den Staat. An Stelle eines Gemeinwillens und eines ihm entsprechenden gemeinen Gewohnheitsrechtes tritt der Wille der herrschenden Minderheit und das volksfremde römische Recht des Zentralismus und

Individualismus. Jede freie Verbündung der Bürger wird als „Staat im Staate" unterdrückt, der Staat gründet sich auf „unverbundene Summen von Individuen, deren einzige Verbindung er sein wollte". „Je mehr die Verpflichtungen gegen den Staat sich häuften, um so mehr wurden die Bürger offenbar ihrer Verpflichtungen gegeneinander entledigt." Anstatt einen Freund zu pflegen, schickt man ihn ins Spital; anstatt einen Streit zu schlichten, ruft man den Polizisten. Der Geist des föderalistischen Selbstvertrauens und der Verbundenheit erlischt. Der Staat wird ein Werkzeug in der Hand willkürlicher Sonderinteressen. —

Es wird nun verständlich geworden sein, welche Art der Ordnung der föderalistische Anarchismus im Auge hat, wenn er von Überwindung des Staates spricht. Es handelt sich um eine Wiederbelebung der vernünftigen Selbsttätigkeit und Selbstregierung organisch entstehender Gesamtheiten, die sich ihre Normen und ihre Organisation selbst geben, sie aber nicht von oben und außen aufgeprägt erhalten. Es liegt darin der Gedanke einer sich den sozialen Bedürfnissen bereitwilliger anschmiegenden Ordnung, die zu ihrer Erhaltung nur eines sehr geringen Apparats von Zwangsmacht bedarf und als Ausdruck der Selbstgesetzgebung der Gruppe angesehen wird. Das Mittelalter besaß diesen Aufbau der Gesellschaften vom einfachen zum Zusammengesetzten; die Stadt, obwohl unabhängig und selbständig, war nie in dem Sinne souverän wie ein Staat. Denn sie schloß die Selbstverwaltung noch kleinerer Einheiten (Stadtviertel) ebensowenig aus wie ein die territoriale Gliederung völlig kreuzendes Gliederungsprinzip in Berufsgruppen und Gesellschaften gegenseitiger Hilfe, in Gilden, Zünfte, Schwurbrüderschaften usw. Die Städte schlossen sich in mächtigen Bünden zusammen, und auch gleiche Zünfte verschiedener Städte hatten ihre Kongresse und Ausschüsse. Die politische Bindung zwischen den Städten war während der Blüte des Städtewesens dennoch eine festere und dauerndere als die zwischen den Staaten, und das gleiche gilt für die Gemeinschaft zwischen den Individuen; es gab im allgemeinen ebensowenig unverbündete Städte wie gildenlose Individuen. Die Freiwilligkeit und Widerruflichkeit des Zusammenwirkens ließ die politische Verbündung unangetastet. Die Verbindlichkeit und Wirksamkeit des Rechtes war gesichert durch den nie gebrochenen Schwur, nur die freigewählten Richter und Schulzen anzurufen. Die freiwillige Schieds-

gerichtsbarkeit zur Entscheidung schwieriger und noch ungeklärter Fragen hatte eine große Ausdehnung.

Und auch die Gegenwart beweist die Möglichkeit dauerhafter und kräftiger föderativer Beziehungen. Jede internationale oder privatrechtliche Regelung zwischen annähernd gleichstarken und gleichberechtigten Partnern trägt diesen Charakter, Post- und Eisenbahnverträge ebenso wie Genossenschaften, Einkaufsvereinigungen usw. Nur die Grundlagen der politischen und wirtschaftlichen Ordnung beruhen noch nicht auf diesen Grundsätzen. Die Bedingung dafür ist nach der Überzeugung des föderalistischen Anarchismus, daß den organischen Gruppen ihr Eigentum und ihre Funktionen wiedergegeben werden, und daß das so durch die Verteilung der Gewalten entstehende Gleichgewicht die Gesellschaft auf der Grundlage freiwilliger Verständigung aufzubauen erlaubt.

## III. DIE POLITISCHE UND WIRTSCHAFTLICHE TAKTIK DES ANARCHISMUS

Die von den Hauptrichtungen des Anarchismus zur Erreichung ihrer Ziele verfochtenen Mittel hängen von dem Charakter dieser Ziele und von den Grundprinzipien dieser Richtungen ab. Der rationalistische Anarchismus läßt hierfür nur die friedliche Vereinigung von Individuen zu Interessenbünden zu, der voluntaristische Anarchismus nur den Kampf, die Zerstörung und Umwälzung. Beide knüpfen nicht an das Gegebene an, das für die Individualisten zuviel Bindung und für die Kommunisten zuviel Eigensucht enthält. Bei beiden ist das wirtschaftliche Ziel, sei es Zwanglosigkeit, sei es Individualitätslosigkeit, eine so rücksichtslose „radikale" Verneinung des Gegebenen, daß jede Kontinuität und Anknüpfung an das Gegebene notwendig vermieden werden muß. Das Alte muß absterben oder zerstört werden, ehe das Neue sich spontan und harmonisch entfalten kann.

Der Föderalismus dagegen will ein Gleichgewicht von gemeinschaftlicher und individueller Aktivität, von Interessenverknüpfung und Gefühlseinheit, von Kampf und Aufbau, und darum auch von Anknüpfung und Neubildung, von Staatshilfe und Selbsthilfe. Während Stirner hier wiederum einige Reste rationalistischer Einstellung bewahrt und Kropotkin sich von der kommunistischen zur föderalistischen Taktik hin entwickelt, hat Proudhon seinen ur-

sprünglichen Staatssozialismus durch zunehmende Bejahung der gruppenweisen und individuellen Initiative zum folgerichtigsten System des föderalistischen Sozialismus umgewandelt.

Proudhon vertritt, wie wir darstellten, die Notwendigkeit eines Zusammenwirkens aller Kräfte des Geistes, des Willens und des Handelns beim sozialen Aufbau, ein Sowohl-Als-Auch an Stelle eines Entweder-Oder. Darum fällt auch dem heute gewöhnlichen jeden Standpunkt ins Extrem treibenden Denken das Verständnis Proudhons so schwer, und darum hat er so verschiedene und sich widersprechende Auslegungen erfahren. Die Syndikalisten sehen in ihm den Propheten der letzten Entscheidungs- und Vernichtungsschlacht gegen das Kapital, die Marxisten den Vertreter ausschließlich friedlicher Selbsthilfeorganisationen, jene ehren in ihm den Belauscher der instinktiven Praxis des Volkes, diese verachten in ihm den weltfremden Spintisierer und „Utopisten".

Es ist sicher, daß diese sich ausschließenden Urteile beide falsch sind. Proudhon ist stets für eine gegenseitige Ergänzung von Kampf und wirtschaftlicher Praxis, von Staats- und Selbsthilfe eingetreten. Er wußte, daß die Durchsetzung wirtschaftlicher Forderungen der Kampfmacht mindestens als eines Druckmittels bedarf; „man verhandelt nur mit dem Starken". Aber es war ihm ebenso deutlich, daß die bloße Organisation zum Kampf ohne klarste Vorstellungen über die wirtschaftlichen Bedingungen des Aufbaus in den Sumpf führe. Wenn man den Instinkten der Masse nachgibt, setzt sich die Revolution sicher falsche Ziele und greift in ihren Mitteln sicher am verkehrten Punkte an. Nur ein solidarisches, unbedingtes und heiliges Gesamtziel gibt dem Kampfe Klarheit, Festigkeit, Lauterkeit und Überlegenheit. Inwieweit aber zu berechtigten Zielen neben der Wirtschaftskraft und neben der Macht als Druckmittel die äußere Gewalt als „Schlacht" erforderlich sein wird, erscheint ihm als ganz sekundär und von zufälligen politischen Konstellationen abhängig. Der Übergang zu einer neuen Ordnung mag auf verfassungsmäßigem Wege geschehen, oder es mag eine Revolution dazu nötig sein, darauf kommt es nicht an, schreibt er einmal, die Hauptsache ist, daß dieser Übergang geschieht. Man muß den Kampf weder suchen noch meiden. Das Wesentliche ist, daß der Gewalt die geistige und wirtschaftliche Überlegenheit zur Seite steht; dann können selbst vorübergehende Niederlagen am endgültigen Siege nichts ändern.

Ebenso war er sich bewußt, und hat dies zu jeder Zeit seines Schaffens aufs bestimmteste ausgesprochen, daß ein Eingriff der Staatsmacht zur Einleitung der sozialen Reform unentbehrlich sei. Er hat auf die völlige Unzulänglichkeit der Arbeitergenossenschaften hingewiesen und weder die Bildung einer politischen Partei noch die Gewinnung der Staatsmacht für deren Zwecke abgelehnt; er hat sowohl (mit einer rein taktischen Ausnahme) stets die Beteiligung am Parlament verfochten wie eine geradezu entscheidende Rolle des Staates für die Einleitung der sozialen Reform. Er verlangte nur im Gegensatz zu dem üblichen Parlamentarismus eine sofortige wirtschaftspolitische Aktion des Staates im Gegensatz zu dem Kampf um nur formal politische Rechte, und verlangte ferner im Gegensatz zum Staatssozialismus, daß der Staat mittels dieser Aktion nicht etwa alle wirtschaftlichen Kräfte und alles Eigentum an sich ziehen, sondern vielmehr einer möglichst durchgreifenden Verteilung dieser Kräfte und des Eigentums dienstbar gemacht werden sollte. „Die Rolle des Staates ist in erster Linie . . . eine Rolle der Einsetzung, Schöpfung, Einweihung, Einrichtung — möglichst wenig aber eine Rolle der Ausführung." Der Staat sollte also die Organe der Selbstverwaltung schaffen, und die Zentralisation der Dezentralisation dienstbar gemacht werden.

Als wirtschaftliche Ziele seiner Reform erschienen ihm die Wiedergewinnung des Eigentums an ihren Produktionsmitteln für die Produzenten und Produzentengruppen, eine Stabilisierung der Wirtschaft und ein zentralisiertes Ineinandergreifen der sozialen Funktionen ohne eine Konzentration des Eigentums und der Machtbefugnisse. Darum sah er als erste Notwendigkeit an, durch eine Zinssenkung die Entschuldung aller Produktionsbetriebe möglichst zu fördern und zu beschleunigen, so den Produzenten zunehmend das Eigentum ihrer Betriebe zu sichern und durch Abbau aller für die Fortführung der Produktion nicht unentbehrlichen Schuldverhältnisse den Tribut der Wirtschaft an das Finanzkapital zu vermindern. Dem sollte eine möglichst vom Staate durchzuführende Kreditorganisation dienen. Von der Entschuldung von Landwirtschaft und Industrie erwartete er steigende Löhne, wachsende Kaufkraft der Masse und des Innenmarktes, Stabilisierung der Wirtschaft und regelmäßige Beschäftigung der Produzenten. Eine allgemeine Verästelung des Verkehrs- und Kreditwesens sowie Zwischenhandelsorganisationen sollten dann der übermäßigen Konzentration des Handels

und der Banken begegnen. Endlich sah er eine allgemein verbreitete zugleich technische, wirtschaftliche, intellektuelle und ästhetische Erziehung als letzte Vorbedingung der Selbstverwaltung an und zugleich als das einzige Mittel, nach dem Lohnproblem auch das Arbeitsproblem des großindustriellen Arbeiters zu lösen, durch genossenschaftliches Eigentum, Aufstiegsmöglichkeit und möglichste Selbstverantwortung innerhalb der Großbetriebe.

Auf dieses Programm könnten und müßten sich nach Proudhons Überzeugung alle Produzentenschichten der Mittel- und Unterklasse gegen die Monopolisten der Oberklasse einigen, alle also, die aus ihrer Leistung mehr Einkommen ziehen als aus ihrem Kapital. Denn ihre Interessen seien solidarisch, und sie könnten nur gemeinsam siegen. Die großen Monopole lasteten auf beiden, ebenso wie die durch Staat und Monopol hervorgerufenen immer den Reichtum konzentrierenden politischen und wirtschaftlichen Krisen. Beide Klassen könnten nur gleichzeitig wachsendes Einkommen sowie regelmäßige Beschäftigung, Garantie der Arbeit wie des Absatzes erlangen. Und endlich könne nur im Bunde der politischen Schlagkraft der Arbeiter und des wirtschaftlichen und gedanklichen Könnens der Mittelklasse die Revolution zu einem heilsamen Ziele geführt werden. Wenn heute die Instinkte auf beiden Seiten diese notwendige Verständigung verhindern, so ändere das nichts an ihrer Notwendigkeit zur Erreichung des gemeinsamen Ziels. Das Klassenbewußtsein der Arbeiter, ihr Verständnis für ihre Sonderinteressen, darf sie nicht daran hindern, dort Verbindungen zu suchen, wo ihre Interessen mit anderen verbunden sind, und zu verstehen, daß sie nur als Teil einer Gesamtfront siegen können. Wenn es die Arbeiter unternehmen, das Großbetriebsproblem für sich allein und nach ihren unternehmerfeindlichen Instinkten zu lösen, werden sie notwendig scheitern. Im Verlauf einer organischen Reform wird aber auch das Großbetriebsproblem gelöst, indem der Unternehmer, der nicht mehr alleiniger Eigentümer ist, allmählich bloßer Leiter, primus inter pares, wird. — Andererseits wird die Mittelklasse, wenn sie sich mit der Arbeiterschaft nicht verbündet, nicht einmal die Rolle des primus inter pares spielen können, sondern rettungslos durch die Vermögenskonzentration abhängig gemacht werden und der Ausbeutung verfallen.

Eine Kritik dieses Programms überschreitet den Rahmen dieser Arbeit. Indessen ist es notwendig, wenigstens seinen allgemeinen

Gehalt und seine geistesgeschichtliche Stellung zu anderen Theorien sozialer Neugestaltung hier zu kennzeichnen. — Proudhon gilt heute als „Reformist", d. h. als Vertreter kleinlicher Mittel, die sich für das große Ziel sozialer Neugeburt als völlig unzulänglich erweisen müßten. Wir haben gesehen, daß die Argumente, mit denen sich diese Auffassung begründet (Proudhon habe den politischen Kampf abgelehnt, alles der individuellen Freiheit überlassen, und die umwälzende Bedeutung der Industrialisierung und Zentralisierung verkannt), auf vollständigen Mißverständnissen beruhen. Indessen muß man sich den tieferen Grund dieser Mißverständnisse klarmachen, die ausnahmslos darauf beruhen, daß wirklich bestehende Meinungsunterschiede zwischen Proudhon und dem Radikalismus ins Extrem übertrieben worden sind, daß das Bild vom Reformisten Proudhon durch die Brille des Radikalismus gesehen ist. Denn wenn Proudhon den Kampf auch anerkannt hat, so hat er ihn doch nur als Mittel des Aufbaus verwerten wollen und hat ihn nicht verabsolutiert; wenn er die individuelle Initiative auch durch Entfaltung sozialer Initiative begrenzen und ihr die Wage halten wollte, so hat er sie doch nicht vernichten wollen; wenn das Problem der Industrie ihm auch sehr am Herzen lag, so stand es doch nicht einseitig im Vordergrund seines Interesses.

So bleibt die Kluft, die ihn vom heutigen Radikalismus trennt, eine genügend tiefe; dessen drei Hauptthesen stehen zu seinem Denken im schärfsten Gegensatz: die vollständige Negation, ja logische Umkehrung des Kapitalismus als Ziel, die unbedingte Revolution als Mittel, — und als taktisches Prinzip die vollständige Diskontinuität zwischen der feindseligen Kampfeinstellung vor der Revolution und der spontanen harmonischen Selbstorganisation nach der Revolution. Umgekehrt muß diesem Radikalismus eine andersartige Einstellung notwendigerweise als opportunistisch und schwächlich erscheinen, als ein unentschiedenes Kompromittieren mit dem Gegebenen, ein Versuchen von Reförmchen und parlamentarischen Aktionen, als ohnmächtig gegenüber den gewaltigen zur Auseinandersetzung drängenden Kräften.

Dieser Gegensatz ist im letzten Grunde nur psychologisch zu verstehen. Die bereits zu Anfang angedeutete Wandlung des rationalistischen zum voluntaristischen Denken wirkt hier bestimmend auch auf Programm und Taktik der sozialen Bewegung. Einmal äußert sich hier der Abscheu Intellektueller vor ihrem eigenen ein-

seitigen und schwächlichen Intellektualismus, der in sein Gegenteil umschlagen möchte. Und was bei großen Denkern wie Stirner und Nietzsche nur eine gegenseitige Durchdringung von Erkenntnis und Willen bedeuten sollte, wird bei ihnen zur Hingabe an den Instinkt. Diese Strömung gewinnt aber erst ihre volle Kraft und Lebendigkeit durch Vereinigung mit einer ganz anders gearteten Bewegung, der slawischen Volksbewegung, die nicht aus Selbstverneinung des Intellekts, sondern aus noch ungebrochener Instinktkraft heraus den Radikalismus des Gefühls und der Wertung bejaht. Ihr ist die alte föderative Ordnung noch lebendig, absolut, heilig; einem bäuerlichen Volk ist das Unbedingte, Heilige und Lebendige die Einheit mit den Stammverwandten in Raum und Zeit, mit Nachbarn, Vorfahren, Nachkommen; es haßt und verachtet den Staat als Usurpator und Vernichter der alten Heiligtümer, wenn es sich ihm auch äußerlich beugt. Insbesondere dem Russen erscheinen der autokratische Staat ebenso wie das Parlament und der Kapitalismus als vom Westen eingeführte, künstlich aufgepfropfte Gewächse, unter denen das Leben und Wesen der namenlosen Masse als das eigentlich Wertvolle und Dauernde fortbesteht. Der russische Volkssozialismus der Narodniki, in dem konservative Slawophilen und fortschrittliche Revolutionäre zusammentrafen, will die Bedürfnisse des Volkes belauschen, ihm nichts Erdachtes, Fremdes, Eintägiges aufdrängen.

Diese Bewegung hat dem Sozialismus wieder das Gepräge der Unbedingtheit gegeben, aber in ihm ebenso das kritische Denken und das organische Anknüpfen an die wertvollen Elemente des Alten aufs schwerste gefährdet. Wie Masaryk sagt, denkt der russische Sozialist radikal, aber nicht kritisch, er ist im letzten Grunde gläubig, auch wenn er sich der Resultate der Wissenschaft bedient, und ohne eigentlich wissenschaftliche Gesinnung. „Er will an die Stelle des als falsch erkannten Absoluten das wahre und endgültige Absolute setzen; er kann sich darum gar nicht vorstellen, daß er sich mit einem Sitz im Parlament begnügen sollte.“ Je ohnmächtiger der „westlerische“ Liberalismus wurde, desto radikaler wurden Kommunismus und Anarchismus.

Als Einleiter dieser Bewegung muß vor allem Bakunin gelten. Die slawische Idee der anarchistischen Föderation und der russische Messianismus vereinigten sich bei ihm mit dem beginnenden Antiintellektualismus Westeuropas. Aus Hegels Philo-

sophie nahm er, wie die ganze „Hegelsche Linke", die Begriffe des Prozesses, des ewigen Wandels, der umwälzenden Praxis, des revolutionierenden Geistes einseitig heraus und entwertete ihnen zuliebe die Gedanken von vernünftiger Erkenntnis und Durchdringung, objektiver Rechtsordnung, Synthese und Einheit, die dem in Hegels System die Wage halten. Der revolutionäre Geist wird zum umwälzenden Leben, das nur zerstört, weil es aufbauendes Leben ist, und das nur aufbauen kann, indem es zerstört. Die Unbedingtheit des Kampfes, der Abbau des Alten, die Leidenschaft der Feindbeziehung, in der von Recht und Unrecht keine Rede sein kann, und der Bruch in der Entwicklung wird verkündet, damit später, nach der Revolution, die spontane harmonische Selbstentfaltung einsetzen kann. Vor der Revolution sei keine Harmonie möglich, nach der Revolution sei kein Kampf mehr möglich; denn heute herrsche das unbedingt Schlechte, nachher das unbedingt Gute. Bakunin kann sich nur gegen den Kapitalismus und das Staatstum für die Anarchie *entscheiden*, statt im Bestehenden Wertvolles und Wertwidriges, zur Fortsetzung Fähiges und zum Absterben Bestimmtes zu *scheiden*.

Der Syndikalismus der romanischen Länder hat viel Verwandtschaft mit diesen Ideen. Der Absolutismus des politischen Denkens in Frankreich und Rußland ist ein verwandter, da auch das französische Denken durch die katholische Kirche an den Gedanken einer unbedingt richtigen und wertvollen sozialen Ordnung gewöhnt ist, und da auch in Frankreich die Befreiung von dieser Kirche, mindestens auf dem Lande, eine zu plötzliche und radikale war, als daß, wie in manchen protestantischen Ländern, der Wille nach einem sozialen Absoluten allmählich einschlummern konnte. So hat Bakunin in den romanischen Ländern seine größten Erfolge erzielt, und so ist umgekehrt Kropotkin in Frankreich Anarchist geworden. — Die Revolution als Ausbruch des Masseninstinkts und als Aktion der Massen, wie sie der Syndikalismus vertritt, die Kompromißlosigkeit und die strenge Scheidung von leidenschaftlichem Kampf vor — und Ethos der handarbeitenden Produzenten nach der Revolution trägt ebenfalls die wesentlichen Charakterzüge des modernen radikalen Denkens.

Noch wichtiger aber ist, daß auch das Marxsche Denken den Stempel dieses wertenden willensbestimmten Radikalismus trägt, daß bei ihm, wie Carl Schmitt schreibt, die von Hegel ausgehende

rationalistische Konstruktion „ein intellektuelles Instrument geworden ist für eine in Wahrheit nicht mehr rationalistische Motivierung“. Auch seine Lehre will die Revolution, den Kampfeswillen um jeden Preis. Auch er will kein Kompromiß und will die Kluft sich aufreißen sehen, bis die letzte Empörung, die letzte Entscheidung, kommen m u ß. Auch er betont die Kluft zwischen der Zeit des Kampfes und der des bewußten harmonischen Aufbaus der vom Eigeninteresse ungestörten Gemeinschaft, den „Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit“.. Der Bolschewismus übersetzt diese Grundtendenz des Marxschen W i l l e n s im allgemeinen durchaus zutreffend ins Praktische. Auch er betont wie Marx das Ziel der freien Gemeinschaft und die Kluft auf dem Wege zu ihr, die nur dadurch überbrückt werden kann, daß man den alten Staatsapparat „zerschlagen, zerbrechen, gegen einen neuen auswechseln muß“ (Lenin), der sich dann nach der Idee der Proletarier neu bildet und die Organisation der solidarischen Gesellschaft übernimmt.

Die ganze marxistische Theorie dient dem Beweis der These, daß eine reformierende Umwandlung der Gesellschaft heute unmöglich ist. Sowohl psychologisch wie soziologisch wie ökonomisch sei ein „Hineinwachsen in den Sozialismus“ unmöglich. Der kapitalistische Erwerbsgeist, das Selbstinteresse, die Ichbefangenheit seien in der Psyche des heutigen Menschen so unüberwindlich, daß die Verhältnisse bis zur letzten Katastrophe weitertreiben müßten. Die Macht sei heute notwendig geist- und rechtlos, und der Geist unpraktisch, weltfremd, utopistisch, machtlos. Ein wirksames ethisches Bewußtsein und die Fähigkeit zu durchgreifender Rechtsreform der Gesellschaft wird also als unmöglich erklärt.

Ebenso sei soziologisch angesichts der zunehmenden Verschärfung der Klasseninteressen und der Vernichtung der Mittelschichten ein Ausgleich undenkbar. Hier könnte nichts mehr geschlichtet werden. Die einmal begonnene Vermögenskonzentration gehe unaufhaltsam weiter und führe zum letzten Zusammenprall. Marx betrachtet also diese Entwicklung, obwohl sie auf Rechtsmißbrauch und Instinktherrschaft beruht, als objektiv und unablenkbar. Er setzt unbedenklich voraus, daß die Instinktfeindschaft der Klassen in allen Fällen ihrem objektiven Interessengegensatz entspreche und darum unüberwindlich sei, und ebenso, daß ein Rechtswandel in bezug auf das Eigentum des Landes, der großen Betriebe usw. von

der Mittelklasse nie vertreten werden könnte, ihren Interessen und Gewohnheiten widerspräche und sie auch nicht retten könnte.

Endlich bestehe auf ökonomischem Gebiete eine entscheidende Unvereinbarkeit zwischen den Interessen der verschiedenen Größenordnungen der Betriebe. Die reißende Entwicklung der Industrie, die Vernichtung der rückständigen Produktionen, die notwendige Konzentration würde jeden Versuch einer Stabilisierung vernichten. Nur der volle Triumph der zentralistischen, großbetrieblichen, geschlossenen, ihre Bedürfnisse zentral versehenden Wirtschaftsverfassung könne Einheit und Frieden wiederbringen. Marx sieht also die einseitige Industrialisierung und Konzentrierung als eine endgültige und unwiderrufliche Entwicklung an, hervorgerufen durch die unvermeidliche technische Überlegenheit der neuen Betriebe; er beachtet nicht, daß Rechtsgründe viel stärker als ökonomische Gründe zur Konzentration führen, und daß selbst die wirtschaftliche und technische Überlegenheit einiger Zentren und Klassen nur eine vorübergehende Erscheinung ist, hervorgerufen durch die Entwicklungshemmungen der Kolonialländer, des platten Landes und der bildungsbedürftigen Unterschicht. Er sieht demnach sein Ziel nicht in einer rechtlichen Gliederung verschiedenartiger, aber solidarischer Einzel- und Gruppeninteressen, sondern in der einheitlichen Befriedigung durch die Entwicklung zwangsläufig unifizierter, nämlich ausschließlich „proletarischer" Handarbeiter-Interessen.

So bejaht Marx alle zerspaltenden und destruktiven Tendenzen der kapitalistischen Wirtschaft als unvermeidlich, und betont die Notwendigkeit, sie treiben zu lassen, um nachher desto rückhaltloser sich revolutionär gegen sie entscheiden zu können. Proudhon aber ist grundsätzlich Gegner dieses Radikalismus, der vom Fatalismus zur Revolution gedrängt wird, dann aber auch durch die Revolution nichts Organisches zu wandeln vermag, und, weil Monopole, Konzentration, Ausbeutung, Krisen weiterbestehen, zum resignierten Fatalismus zurückfällt. Nur durch die föderalistische und evolutive Einstellung könne man dies ewige Schwanken überwinden; auch der Diktator ändert nichts am Alten, wenn er nicht das Eigentum verteilt und die föderative Selbsttätigkeit anregt. — So ist ja auch heute der Bolschewismus, soweit er nicht föderalistisch verfahren ist, Staatskapitalismus geblieben.

Zur föderalistischen Gestaltung bedürfe es nicht, wie die Bolschewisten mit Marx behaupten, einer Diktatur. Denn wenn man

ein Ziel aufstellt, in dem die Einzel- und Gruppentätigkeit beide Raum finden, ist der Unterschied dieses Zieles gegen die heute gegebenen Verhältnisse kein so unüberbrückbarer mehr, daß ein voller Neubeginn erforderlich würde. Von allen Kräften und Institutionen der heutigen Gesellschaft her gibt es Wandlungen und Übergänge zum Künftigen. Das Selbstinteresse vermag sich bereitwillig in ein höheres Ganzes einzuordnen, worin es sich zugleich mit dem Wohl der anderen und durch das Wohl der anderen gesichert und gestützt sieht. Auch die freie wirtschaftliche Selbsttätigkeit, die Konkurrenz, wird heilsam, wenn der Boden dem Bebauer wiedergegeben, das Großbetriebseigentum genossenschaftlich geworden ist, und Handel, Verkehrs- und Kreditwesen unter der Kontrolle der Produzentengruppen stehen, wenn also, nach Sorels Ausdruck, das „soziale Milieu" als Ganzes sozialisiert ist. In einer rechtlich geordneten und stabilisierten Wirtschaft ist Lebensraum für die verschiedensten Produktionsgrößen und -arten, deren jede für einen anderen Zweck die jeweils produktivste sein kann, — ohne daß sie der Vermögenskonzentration zum Opfer fallen müßten. Ein rechtlicher Ausgleich aller produktiven Interessen ist grundsätzlich immer möglich, und nur der gegenwärtigen Verblendung des Blickes für das Notwendige ist es zuzuschreiben, wenn diese Probleme heute als dem Recht unzugänglich erscheinen.

Nur die bewußte Scheidung von Lebensfähigem und Vergehendem in der zur Zeit gegebenen Ordnung führe über die Unfruchtbarkeit des Radikalismus hinaus. Es dürfen nicht einfach die augenfälligsten Mächte des sozialen, politischen und wirtschaftlichen Lebens als die einzig lebenskräftigen angesehen werden. Die unbegrenzte Expansion und gewaltsam vereinheitlichende Unterjochung in den Großstaaten durch die Oberklassen, das Industrie- und das Finanzkapital, ist nicht der einzig wesentliche Zug der Geschichte. Gerade die Gegenkräfte gegen die Mächte der Zwangseinheit sind heute dem aufmerksamen Blick erkennbar. Jene Mächte beruhen alle auf der Zusammenballung von politischer Macht, von Handel und Kreditwesen, Steuer und Tribut, Zins, Profit und Handelsgewinn an wenigen Stellen. Aber seit dem Westfälischen Frieden hat die Zusammenballung dem Gleichgewicht der Mächte Platz gemacht, und die entgegengesetzte Entwicklung setzt ein: Beschränkung, Verfassung, Verteilung der Gewalten, Föderation.

Das Gleichgewicht der politischen und der wirtschaftlichen Ener-

gien sei gleichzeitig im Werden. Die vorgängige Zwangseinheit war zwar in der Tat die unentbehrliche Vorbedingung der Vereinheitlichung, „Sozialisierung" und späteren freiwilligen Zusammengehörigkeit. Diese Meinung teilt Proudhon mit Marx. Aber man dürfe nicht übersehen, daß die Geschichte schon heute zu dieser Freiwilligkeit voranschreitet, die es nur noch zu entfalten gilt. Erst die Vollendung der zentralisierenden Institutionen schafft dann die Voraussetzung für die Anarchie. Und nur als solcher Endzustand ist diese gedacht. „Wenn der Baum jung ist, gibt man ihm einen Pfahl; aber man bindet nicht eine Eiche von sechzig Fuß an einen Rebenpfahl. Die Anarchie ist für die minderjährigen Nationen das Chaos und das Nichts; für die erwachsenen Leben und Licht." —

Irgendwie föderalistisch muß meiner Überzeugung nach auch heute jedes sozialistische Programm sein, das dem Staatskapitalismus oder Staatskommunismus entrinnen will, ob man nun die Diktatur oder die Demokratie als Mittel wählt. Was Proudhon vom diktatorischen Sozialismus trennt, wurde dargestellt; vom demokratischen trennt ihn *sehr viel weniger, als gemeinhin angenommmen wird*. Ich denke dabei vor allem an die fortschrittliche Richtung des Marxismus, die Ethik und Rechtsphilosophie bejaht, dem Rechtswandel eine große Rolle zuschreibt, und schon für die Gegenwart die Sozialisierung als Zweckbegriff und praktische Aufgabe bejaht; die den Zentralismus durch das Gildensystem und die Selbstverwaltung, den Großbetrieb durch andere Betriebsgrößen ergänzen, an heute schon gegebene solidarische Institutionen anknüpfen will und danach trachtet, auch andere Produzentengruppen als nur den Industriearbeiter und den Zwergbauern zu umfassen. Diese Richtung steht nach meiner Überzeugung den Grundvoraussetzungen des Proudhonschen Denkens so nahe, daß sie nicht umhin können wird, sich mit seinen Gedanken gründlicher als bisher auseinanderzusetzen.

Ich will zum Schluß dieses Abschnitts noch die Taktik anderer Anarchisten kurz streifen. Die Einstellung Kropotkins ist darum besonders interessant, weil er zwischen einer klaren gedanklichen föderalistischen Begründung und einer kommunistisch-radikalen Willensrichtung lange schwankt. Auch er bejaht mit großer Klarheit und augenscheinlich vielfach unabhängig von Proudhon den Gedanken allseitiger Entfaltung und Verteilung der wirtschaftlichen, politischen und geistigen Energien. Er betont die Notwendigkeit der Umwandlung des Eigentums, genossenschaftlicher Zusammenarbeit

und gildenmäßiger Verständigung, er will das Land von Steuer, Grundrente, Zins und Kreditwucher entlasten und durch wirtschaftliche Entwicklungshilfe, Intensivierung und Erziehung fördern. Er strebt nach einem Gleichgewicht von Industrie und Landwirtschaft, und weist, um dessen Notwendigkeit zu erhärten, auf die Verengung des Weltmarktes für die einseitigen Industrieländer durch Entfaltung der Kolonialgebiete hin. Er vertritt eine allseitige Ausbildung des Handarbeiters, eine gleichmäßig technische und geistige Erziehung, und will, daß sich aus befreitem Gemeindeeigentum an Boden, aus genossenschaftlicher Aktivität und geistiger Mündigkeit zwanglos die politische Selbstverwaltung entwickelt. Er bekämpft am Staatssozialismus die Konzentration der Macht, die zentralen Monopole, die Herrschaft der Intellektuellen und die fortdauernde Degradation des Handarbeiters. Er weiß ferner, daß geistige, wirtschaftliche und politische Tätigkeit nur im Zusammenwirken das Neue aufbauen können, daß „die Entscheidung hauptsächlich von der Stärke der konstruktiven Kräfte der Gesellschaft und von dem Wert der erstrebten Ziele abhängen wird".

Und dennoch behält sein Denken lange starke radikale Elemente. Es war ihm nicht möglich, sich eine praktische Anknüpfung an die Kräfte der gegebenen Wirtschaft und des gegebenen Staates oder eine gedankliche Anknüpfung an die Theorien der Rechtsphilosophie und Nationalökonomie vorzustellen und zu versuchen, wie Proudhon die gegebene Ordnung von innen her umzuwandeln. So verfällt er ähnlich den Radikalen dem Ziele nach in die logische Umkehrung des Privateigentums, d. h. in den Kommunismus, der bei ihm allerdings nur ein Gemeindekommunismus, kein Staatskommunismus ist. Er vertritt kollektive Bestimmung des notwendigen Bedarfs, kollektive Zuteilung der Güter, vollständiges Gemeineigentum an allen Immobilien und Produktionsmitteln und aller noch nicht in Privatgebrauch übergegangenen beweglichen Habe. Er bemüht sich zwar, den Zwang möglichst zu mildern. Aber er schließt doch jede individuelle Produktionsleitung, jeden individuellen Einkommensbezug, jeden Tausch und das Geld aus. Selbst durch Leistung in seiner Freizeit soll man sich dem Lebensbedarf nicht zugehörige Güter nur unmittelbar erarbeiten, nicht ertauschen dürfen. Denn das individuelle Einkommen, das Streitigmachen der Güter, und die Verwendung des Einkommens auf Willkürliches und Wertloses sei unethisch, und wenn man diesen Prinzipien Einlaß gewähre und diese Kräfte zu-

ließe, so brächte man unvermeidlich die ganze kapitalistische Gesellschaft mit allen ihren schweren Schäden wieder zurück.

Kropotkin übersieht hierbei, daß er sich in Widerspruch zu den Grundsätzen seines eigenen Föderalismus und Anarchismus setzt. Ihm fehlt einmal das letzte Vertrauen auf die Wirksamkeit der allseitig-gleichmäßigen Entfaltung, wenn er annimmt, daß jede individuelle Unternehmung, jeder Tausch, jedes Geld auch in einer solidarischen Gesellschaft zur Mißleitung der Produktion, zur Erzeugung unnützen Tandes und zur Ausbeutung und Sklaverei des Arbeiters führen müsse, ungeachtet der Konsumentenorganisationen, der Gilden und der Kontrolle über die wirtschaftlichen Gesamtkräfte. Und er widerspricht ferner seinen ethischen Voraussetzungen, wenn er meint, daß aus der Wahlfreiheit, seine Produkte beliebig zu veräußern und für sein Einkommen beliebige Produkte zu erstehen, sich üble Folgen ergeben müßten und darum der Handel ausgeschlossen werden sollte. Folgerichtig dürfte er nicht auf Mißtrauen und Zwang, sondern müßte auf dem Gedanken der Erziehung der Bedürfnisse und eines freiwilligen Gemeingeistes aufbauen. — Aber er sah nicht die Möglichkeit eines Übergangs vom Unternehmergeist zur freiwilligen Einordnung, und bedachte nicht, daß eine rechte Gesellschaft zwar in allen Fällen der Not großzügig schenken wird, aber für die Regel mit der Leistung rechnen muß, die ja jedes Produkt auch sie in seiner Erzeugung kostet. Sie muß darauf sehen, daß jedem Verzehr eine Leistung gegenübersteht — will sie nicht zugrunde gehen.

In seiner Politik vertritt Kropotkin gleichfalls die radikalen Gedanken, die Idee einer notwendigen Diskontinuität zwischen revolutionärem Kampf und darauffolgender Selbstorganisation.—Unter Beibehaltung wesentlicher Elemente des Gegebenen sei kein Aufbau denkbar, die kapitalistische Wirtschaft befinde sich in unaufhaltsamer Selbstzersetzung. Eine radikale Enteignung sei Vorbedingung, daß die wirtschaftlichen Mächte dem neuen Werden zur Verfügung stehen, und daß die Revolution nicht gelähmt und erwürgt wird. Nachher trete spontane Selbstorganisation ein, Zusammenwirken von Industrie und Landwirtschaft, landwirtschaftliche Eigenproduktion der Großstädte, Produktion von landwirtschaftlichen Maschinen für das Land, und „in jedem Fall, was sich spontan ergeben wird unter dem Druck der unmittelbaren Bedürfnisse, wird unendlich besser sein als das, was

man innerhalb seiner vier Mauern, inmitten alter Scharteken oder in den Bureaus . . . aushecken kann".

Aber auch hier widerspricht er der föderalistischen Grundvorstellung, daß die neuen zu entwickelnden Formen auch wirtschaftlich überlegen sein müssen und daher jederzeit, auch innerhalb der gegebenen Ordnung, angebahnt und entwickelt werden können. Und er kommt auch gegen Ende seines Lebens, auf Grund seiner Erfahrungen in England, von diesem Radikalismus zurück. Das Interesse für das unmittelbar Realisierbare und das politische Entgegenkommen der englischen Mittelklassen übt auf ihn seinen Einfluß aus. Sein radikaler Kommunismus des Zieles mildert sich zu einem Solidarismus und zur Betonung der wichtigen Funktionen der Allgemeinheit, und seine Ansicht über die Mittel der Verwirklichung stimmt nun fast völlig mit der Proudhonschen überein, indem er schreibt, daß es vor allem auf das Zusammenwirken politischer und wirtschaftlicher Tätigkeit, also auf wirtschaftspolitische Aktion ankomme, möge nun „die Veränderung unmittelbar oder allmählich auf dem Wege langsamer Evolution stattfinden". Die Gedanken eines Zwangskommunismus und einer grundsätzlichen Diskontinuität zwischen dem Gegebenen und dem Zukünftigen erweisen sich auch bei ihm als unvereinbar mit den Voraussetzungen des Föderalismus. —

Die Taktik des r a t i o n a l i s t i s c h e n Anarchismus weist in der Tat im wesentlichen die Merkmale auf, die man der Proudhonschen mit U n r e c h t vorwirft: nämlich das Ausgehen von den Einzelnen und ihrer freiwilligen, friedlichen, sich nur durch gedankliche Überzeugung und Werbung ausbreitenden Verbindung. Am radikalsten ist hier der Individualismus Mackays. Er sieht in der Selbstvollendung und geistigen Selbstbefreiung der führenden Individuen die entscheidende Aufgabe. Die wesentliche Realisierung geschehe im Geistigen; nach außen sei ein defensives, passives Verhalten notwendig, da im Kampf der rohen Gewalt stets das Alte siegen würde. Man könne das Gegebene nicht zerstören, sondern nur durch Vernichtung seiner geistigen Grundlagen auflösen. Das Wesentliche sei die Respektierung der Freiheit der anderen und die klare Erkenntnis der eigenen Interessen. Das übrige komme von selbst.

Bei dem mehr auf praktische Wirksamkeit eingestellten Tucker ist diese Einstellung nicht unwesentlich gemildert. Er bejaht zwar auch das Grundgesetz der „Abwesenheit von Gewalt und Zwang",

der Freiheit des Individuums vor Angriff und Eingriff, der Achtung der individuellen Sphäre; aber er betont doch stärker als Mackay den Wandel der Institutionen als Vorbedingung des Neuen. Er verlangt, bewußt über das Manchestertum hinausgehend, die Abschaffung aller bestehenden Privilegien und Monopole, am Boden, an den Zöllen und an der Geldausgabe, und wenn er diese Forderung auch ganz manchesterlich als bloße Bedingung der individuellen Entwicklungsfreiheit begründet, so will er damit doch nicht ausschließen, daß sich gleichzeitig in Produktion, Handel, Kreditwesen usw. eine rege und dauernde Gesamttätigkeit entwickelt, die sich ihre bestimmten Normen und Gesetze gibt. Er vertritt auch den Kampf, soweit er zur Notwehr, zur Lebenserhaltung und gegen die Verhinderung der friedlicheren Aufgaben erforderlich ist, und vertritt im übrigen (wie Tolstoi) das Druckmittel der passiven Resistenz, d. h. der Staatsdienst- und Steuerverweigerung für alle nicht defensiven oder gemeinnützigen und darum freiwillig bejahten Staatszwecke. Der Kampf als regelmäßige Bedingung des Aufbaus allerdings, die Begeisterung, die ihn trägt, und die von einer leitenden Idee gerichtete zentrale politische Wirksamkeit sind für ihn als Mittel zur Erreichung der anarchistischen Zwecke ausgeschlossen. Er hofft auf den Triumph der zu klarer Einsicht gekommenen und sich darum nach Bedürfnis verbindenden Interessen, und steht allgemeinen Erwägungen rechtlicher Grundsätze sehr mißtrauisch gegenüber.

Stirner hat sich über die taktischen Fragen nur sehr beiläufig ausgesprochen. — Aber das wenige beweist doch, daß seine Gedanken auch hier über Tucker hinaus eine wesentliche Annäherung an den Föderalismus darstellen. Zwar bleibt auch sein Ausgangspunkt das Interesse der Einzelnen, ihr wirkliches Bedürfnis, die Stelle, wo sie der Schuh drückt. Er will damit aber nur betonen, daß man von dem wirklichen echten Interesse der Menschen ausgehen soll, statt, wie der Liberale, von erklügelten Fiktionen. Er meint damit jedoch durchaus nicht etwa, daß die Interessen der Menschen voneinander isoliert seien. Er will nur beweisen, daß die sozialen Fragen Zweckmäßigkeitsfragen sind und kein Dogma zulassen. Das gilt für seine wirtschaftliche wie für seine politische Einstellung. Er bejaht das Prinzip der Konkurrenz, weil es grundsätzlich der Macht des Einzelnen, Schaffenden und Tauschenden, soviel gewährt, wie in seinem „Vermögen", d. h. seiner Kraft und Leistungsfähigkeit steckt. Aber dies Prinzip scheint ihm eine

Organisierung nicht auszuschließen, wo eine solche zweckmäßig ist, wie bei allen ohnehin mechanisierten Funktionen der Wirtschaft und des Lebens. Wo rationiertes Eigentum zweckmäßig ist, wie beim Boden, solle es eintreten; das lasse sich mit dem freien Privateigentum in der übrigen Wirtschaft sehr gut vereinen. Wo gemeinsame Tätigkeit zweckmäßig ist, habe sie einzutreten; die wirklich Interessierten, die „Vereinten", haben sich zur Erfüllung gemeinsamer Aufgaben zusammenzuschließen. — Stirner hat das Prinzip der Bedarfsproduktion der Konsumvereine ausgesprochen. — Wo ehemals führende Tätigkeit parasitär geworden ist, und nur da, sei sie abzuschütteln.

Die gleiche unbefangene Einstellung hat Stirner auch zur politischen Taktik. Es sei ebenfalls eine Frage der Zweckmäßigkeit, wann ich mich verbünde und wann ich kämpfe, wann ich Verein suche und wann ich mich durchzusetzen trachte. Man soll sich keiner Bundesverpflichtung verschreiben, ohne daß ein eigenes Interesse dazu drängt; man soll kalt und klar das Rechte wählen, Partei ergreifen, ohne sich von der Partei ergreifen zu lassen. — Es bedürfe also zum Ziele sowohl geistiger wie politischer Wirksamkeit. Die Selbstbefreiung von sinnlos gewordenen Pflichten sei notwendig, die innere Erhebung über leergewordene phrasenhafte Normen, um zur nüchternen Erkenntnis des Notwendigen zu gelangen. Diese Aufgabe, die „Empörung", die Erhebung über das Gegebene, ist „keine soziale oder politische, sondern, als allein auf mich und meine Eigenheit gerichtete, eine e g o i s t i s c h e". Diese Enthüllung des Richtigen und Entbindung von falschen Bindungen ist Vorbedingung jedes späteren äußeren Erfolges. „Eine Revolution führt gewiß nicht das Ende herbei, wenn nicht vorher eine Empörung vollbracht ist."

Diese geistige Befreiung ist nun aber durch äußeres Handeln, Verbündung und Kampf nutzbar zu machen. Im Bundesverhältnis gilt gegenseitige Unterstützung, freiwillig hervorgerufenes und bewahrtes Vertrauen, Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit. Im Feindverhältnis allerdings gilt die rückhaltlose Selbstdurchsetzung.

Hier entwickelt Stirner die so berüchtigt gewordene Lehre, daß in diesem Feindesverhältnis die Normen des Rechtes und der Sittlichkeit nicht gelten können, daß hier nur von Macht allein die Rede sein kann, und daß nur Macht einen Wandel in der Verteilung der Herrschaftsfunktionen und des Besitzes schaffen könne.

Es scheint mir, daß sich Stirner hier radikaler gibt als er ist, um von den nur auf ideellen Kampf gerichteten liberalen Kritikern ab-

zurücken und um ihnen zu beweisen, daß sie mit ihren Rechtsbegriffen nicht einmal die einfachsten Tatsachen des Wandels im Staatsleben erklären können. Denn es ist klar, daß bei jedem Wandel der Herrschaftsfunktionen und der Besitzverteilung nicht das Recht allein entscheidet, oder besser gesagt, daß das Recht auf staatliche und wirtschaftliche Funktionen geradezu eine gewisse Macht voraussetzt, nicht einmal so sehr, um sie zu erobern, als um sie nachher festhalten und ausüben zu können. Stirner begreift hier in der Macht ausdrücklich neben den körperlichen auch die geistigen und sittlichen Kräfte ein, die Fähigkeit, Reife und Mündigkeit. Es ist dann nur selbstverständlich, daß es für die Entscheidung solcher Fälle kein „Recht von Natur" gibt, sondern daß jedes Recht an eine bestimmte Qualifikation, Fähigkeit, Macht geknüpft ist, daß insofern also Vorrecht wirklich Übermacht ist. Stirner hat hier augenscheinlich mit den Begriffen Macht und Recht gespielt, um den Philister zu verblüffen. — Und dasselbe gilt auch für seinen Begriff des „Verbrechens". Jede Rechts*auslegung* ist in der Tat nur in einer *gegebenen* Rechtsordnung denkbar, und jeder grundsätzliche Rechts*wandel* ist vom Standpunkt der alten Ordnung gesehen immer ein *Verbrechen*. — Dies „Verbrechen" tritt immer dann ein, wenn die Verteilung der sozialen Kräfte sich ändert, wenn nicht mehr die Wertvollsten und Mächtigsten herrschen, wenn die durch das Recht Verbundenen eine Erfüllung ihrer Interessen im Rahmen des Gegebenen nicht mehr finden können, und darum ihre Macht von der Erhaltung und Stützung dieser Rechtsordnung zurückziehen. Eine unbedingte ewige Gültigkeit einer konkreten Rechtsordnung aber, unabhängig von den Interessen, denen sie ihre Entstehung und ihren Fortbestand verdankt, ist ein Traum und hat im wirklichen Leben keinen Platz.

Wenn man diese Ausführungen maßvoll auslegt (und mir scheint dies notwendig), so braucht man darin keine blinde Verherrlichung der Kampfeswut, sondern nur die Einordnung der Gewalt in das gesamte soziale Geschehen zu sehen; Stirners taktische Stellungnahme *widerspricht dann* an sich *keineswegs* der föderalistischen Taktik, läßt sich vielmehr unschwer an diese anknüpfen. Denn dann ist die gegenseitige *Ergänzung* von wachsender Erkenntnis der Einzelnen und Machtentfaltung der Massen der Sinn seiner Lehre. Und ebenso geben seine wirtschaftlichen Vorschläge ein Teilprogramm durchaus föderalistischen Charakters.

Was Stirner aber verhindert, das vollendete föderalistische Programm zu erreichen, ist die individualistische Unfähigkeit des bloßen Denkers, dem Gedanken der zentralen Initiative und Anregung gerecht zu werden und zu begreifen, was die schöpferische Führerschaft des großen Täters, die Erweckung des Gemeinwillens und die Hilfe bedeutet, die die Geführten befähigt, sich selbst zu helfen. — So wenig wie die kommunistischen Radikalen würdigt er die Möglichkeit, sich des gegebenen Staates und einer starken Führerschaft zum Aufbau des Neuen zu bedienen. Jeder müsse sich selbst befreien, und niemand könne einem anderen die Schranken umwerfen. Wer aber die Führerschaft verneint, überläßt die Masse sich selbst und leitet nicht zum Bewußtwerden der lebendigen Gesamttätigkeit hin, wie es der Föderalismus erstrebt.

## IV. DIE ETHIK DES ANARCHISMUS

Das ethische Ideal des individualistischen Anarchismus ist seiner theoretischen Formulierung nach zunächst nur die abstrakte Freiheit der Selbstbestimmung in ihrer ganzen negativen Inhaltlosigkeit. Jedoch gewinnt dies Ideal in den meisten Fällen aus der Persönlichkeit des Denkers, die dann weiter reicht als seine Theorie, einen konkreten Gehalt aristokratischer Art, und wird zum Ideal des Stolzes, der Würde, der geistigen Klarheit, der edlen Selbstbestimmung. Bei Stirner ist dies Ideal der Würde und „Einzigkeit“ auch bewußt theoretisch begründet und nähert seine Lehre dem föderalistischen Ideal des Gesamtmenschen.

Das ethische Ideal des kommunistischen Anarchismus ist die Brüderlichkeit, die fraglose Hingabe zwischen den in der Gemeinschaft Verbundenen, die Sympathie, das Mitgefühl und Mitleid ohne jede Spur individuellen Sonderempfindens oder kritischen In-Frage-Stellens.

Das ethische Ideal des föderalistischen Anarchismus erhebt sich über das des kommunistischen, indem es die volle Freiwilligkeit der Bejahung der Gemeinschaft in den Vordergrund rückt und sie nicht auf einer Regung des Blutes allein, sondern auf einer Entscheidung des Geistes aufbauen will. Diese geistige Freiwilligkeit verleiht auch dem Trieb zur Hingabe an ein Ganzes, der Liebe zur Gerechtigkeit eine dem instinktiven Trieb weit überlegene Seelenmächtigkeit. — Und nach der anderen Seite ist das Schaffen und Bewähren

und Werten an einem großen Ganzen der bloßen ichbefangenen Würdigkeit des Individualisten weit überlegen.

Jedenfalls ist dies Streben nach einem synthetischen Ideal bei allen dem Föderalismus sich nähernden Denkern herrschend. Dies gilt sogar im wesentlichen für die sehr verkannte Ethik Stirners. Sie verherrlicht keineswegs, wie gemeinhin angenommen, die Vereinzelung oder gar den „Solipsismus" auf Kosten der Gemeinschaft, und noch weniger die sinnlichen, eng selbstsüchtigen Zwecke auf Kosten des Geistigen. — Man muß, um Stirners Werk zu verstehen, die Kampffront, auf der er kämpft, berücksichtigen, und aus ihr die Schärfen, Zuspitzungen und logischen Fechterstöße begreifen, mit denen er den Gegner treffen, seiner Widersprüche überführen und entwaffnen will. Der eigentliche Gehalt von Stirners Ethik, die von ihm vertretenen positiven Werte werden darüber leicht übersehen, obwohl sie dem unbefangenen Blick aufs deutlichste erkennbar sind.

Stirners Kampf gilt dem überspitzten Intellektualismus seiner Zeit, den er bei allen Parteien und Richtungen wahrnahm, und gerade bei denen, die Vertreter eines radikalen Fortschrittes zu sein meinten, bei den Angehörigen der „Hegelschen Linken", der „kritischen Kritik", ganz aus der Nähe in seiner äußersten Übersteigerung und Lebensfremdheit beobachten konnte. Die Auseinandersetzung mit diesen Richtungen gewinnt dadurch an Schärfe, daß Stirner ihnen offenbar selbst einmal angehört hat und in sich selbst etwas zu überwinden trachtet, das noch auf die Einstellung und die Argumente seiner Gegner anspricht. — Sein Werk ist ein Versuch, den Intellektualismus ad absurdum zu führen, und sich selbst zu befreien durch den zweifachen Nachweis, daß die intellektualistische und moralistische Ethik Ergebnisse erzielt, die vor einer höheren, stärkeren, echteren Wertung verwerflich erscheinen, und daß sie menschliche Haltungen verurteilt, denen gerade der wertvolle Mensch seine Achtung und Verehrung nicht versagen kann. — Wertvollste Handlungen menschlicher Selbstentfaltung bezeichnet sie oft als Verbrechen oder müßte sie wenigstens in folgerichtiger Auslegung ihrer eigenen Grundsätze als Verbrechen bezeichnen; und das gleiche gilt für viele natürliche und notwendige Handlungen des Kampfes und der Selbstbehauptung, die regelmäßig geschehen, ohne die keine menschliche Gesellschaft bestehen könnte, und die doch in der Sprache des Intellektualismus als gewaltsam und ungeheuerlich erscheinen. —

Stirner hat versucht nachzuweisen, daß das Leben, wie es wirk-

lich ist, die Fiktionen des Intellektualismus sprengt; er hat auch augenscheinlich ein Vergnügen daran gehabt, seine Freunde von der „kritischen Kritik" vor den Kopf zu stoßen und seinen eigenen vormaligen Vernunftglauben zu geißeln. Es ist ein krasses Mißverständnis, wenn angenommen wird, er habe eine „moralfreie" Sittlichkeit, der er selbst angehangen habe, auch logisch rechtfertigen wollen. Denn er bejaht und verficht durchaus eine höhere Wertung; daß man seine niedere Sinnlichkeit zähme, bespricht er stets als eine völlige Selbstverständlichkeit, über die kaum ein Wort zu verlieren sei. Er war selbst eine Natur mit sehr gebändigtem Triebleben, gelassen, feinfühlig, zurückhaltend, nach seiner Ausbildung und Grundhaltung klassischer Philologe wie Nietzsche. Was er in den Vordergrund der Argumentation gerückt hat, war überhaupt nicht seine Persönlichkeit, wie sie *war*, in ihrer Verschlossenheit und Isolierung; sondern vielmehr *der* Teil der Menschlichkeit, den er *nicht* besaß, und dessen Wert er doch anerkennen mußte, die Kraft und Vitalität, die Leidenschaft des Kämpfens, Siegens, Umgestaltens. Hierin wie in seinen positiven Wertungen besitzt er mit Nietzsche viel Verwandtschaft.

Dennoch zeigt sich dabei, daß diese Einseitigkeit der Blickrichtung und des Daseins in eine Bejahung der Extreme und ein Schwanken zwischen ihnen wenigstens abzugleiten droht. Die rein geistige Persönlichkeit, die mit einer Unzahl von Skrupeln, Hemmungen, Bedenken belastet ist, die das Bedingte und Unzulässige in den Zielen und Mitteln jeder handelnden Gruppe und Partei durchschaut, sehnt sich aus ihrer lähmenden Kritik heraus nach Unbedenklichkeit, Zerbrechen der Schranken, Selbstdurchsetzung, nach Überwindung des Geistes der Schwere, nach Vollendung des qualvollen Ringens mit sich selbst und nach neuer Naivität und ungebrochener Instinktkraft. — Wenn solche Persönlichkeiten wirklich Handelnde *wären* und nicht nur sein *möchten*, würde sich das Gleichgewicht von Schaffensenergie und Erwägung, von Rücksichten und Rücksichtslosigkeit selbst herstellen. So aber verabsolutieren sie ihr Wunschbild des großen Unbedenklichen, der umstürzt, entheiligt und sich empört. Sicherlich hat aber Stirner nie radikalisierend im üblichen Sinne wirken, den Acheron bewegen wollen; er hat sich nur an die Wenigen wenden und unter ihnen den großen handelnden Schöpfer erwecken wollen; den strikten Beweis hierfür liefert der Umstand, der gemeinhin als Beweis des Gegenteils angesehen

wird, nämlich der Radikalismus seiner Sprache. Stirner war viel zu klug, um nicht von vornherein zu wissen, daß vor der „unmoralischen“ Außenseite seines Werkes sich alle demokratischen und radikalen Parteien entsetzen würden, wie es auch wirklich eingetreten ist; daß ein Konservativer wiederum die Zerfetzung der liberalen Ideologie zwar nicht ohne Schmunzeln, aber doch ohne Verständnis des positiven Gehalts des Werkes lesen müßte; und daß nur sehr wenige zu diesem Kern vordringen und ihn für sich fruchtbar machen würden. —

Was Stirner will, ist nicht die Verleugnung des Denken zugunsten der Sinnlichkeit, aber auch ebensowenig die Verleugnung der sinnlichen und seelischen Kräfte, sondern die harmonische Einheit beider, weil nur in der Bejahung, Durchdringung und Einordnung aller Kräfte der Mensch zu einer kraftvollen, großen, schönen und echten Einheit wird, die auch geistesmächtiger, stärker gütig, stärker liebend ist als der bloße Verstandesmensch. Und ebensowenig will er die Hingabe an die Welt durch Selbstverneinung erkaufen, sondern sieht aus stärkster Selbstbejahung die leidenschaftlichste und echteste Hingabe quellen, während die armen und verstümmelten Naturen, der Nur-Sinnliche wie der Nur-Geistige, zu einer solchen Hingabe nicht fähig sind.

Das Kind, die erste Stufe menschlicher Entwicklung, bleibt den Dingen und den Trieben verhaftet, der Jüngling macht sich von ihnen frei, bleibt aber Knecht seiner Schwärmerei, seiner Abstraktionen und unvollziehbaren Ideale. Was aber beim Kind, dessen Denken schwach ist, und beim Jüngling, dessen Kraft, aus sich etwas zu machen, schwach ist, als notwendig und gerechtfertigt erscheint, wird ärmlich und niedrig beim Manne. Es ist verwerflich, wenn er einem blinden sinnlichen Müssen nachgibt, obwohl er Besseres kennt und jenes zu beherrschen vermag; und es ist ebenso verwerflich, wenn er sich mit dem Aussprechen eines bloßen romantischen Sollens begnügt, ohne mit irgendeiner Verwirklichung, die zugänglich, ihm zugänglich ist, Ernst zu machen. Wenn er sich also in einem bloßen abstrakten Idealisieren verliert, Wunschbilder aufstellt, die er von vornherein gar nicht als Aufgaben für sein wirkliches Dasein ansieht, und die Kräfte der Gestaltung, der Selbstentfaltung und Weltdurchdringung, des Könnens und wirklichen Werdens verkümmern und verderben läßt. Denn dann macht er aus seiner eigenen Schwäche eine Tugend, verliert die heilige

Nüchternheit, die nur Forderungen aufstellt, mit denen sie es leibhaft ernst meint, entmannt sich zur gehorsamen Anbetung der eigenen Wunschbilder, und wird unehrlich, wenn er seine Ideale doch als Forderungen aufstellen möchte, obwohl er sie als nicht realisierbar kennt. — Je schwächer der ganze Mensch, je geringer seine Kraft der Verwirklichung ist, durch desto anspruchsvollere, makellosere, himmlischere Ideale sucht er sich über seine Schwäche zu täuschen. Er glaubt durch Lippenbekenntnis zu diesen Idealen, durch Selbstentmannung zu ihren Gunsten, durch Anbetung und Verehrung seiner Niedrigkeit zu entrinnen.

Derjenige ist aber reiner, stärker, echter und schöner, der sich seine Ideale lebensnäher sucht, und dann in seinem wirklichen Leben und Dasein mit ihnen Ernst macht. Dem sie also nicht als Ideale im Sinne eines Unerreichlichen, sondern als mögliche Veredlungen des eigenen Wesens erscheinen. Sie gelten ihm nicht abstrakt um ihrer selbst willen; er ordnet sich ihnen nicht um der Unterordnung willen unter, wie der Schwächling, der um seiner eigenen Schwäche willen etwas dem Eigenen Entrücktes, Transzendentes, Heiliges braucht, an das er sich klammern könnte.

Er läßt daher nicht wie der Gläubige vor dem Heiligen, dem Nicht-Eigenen, die innere Stimme schweigen; der echte, der eigene, der einzige Mensch bejaht nur das, wofür in seinem Inneren eine Leidenschaft sich entzündet, eine Flamme entbrennt, eine Liebe aufquillt. — Der „Einzige" ist auch noch in der süßesten Selbstvergessenheit „sein Eigen". Und die Welt, der er sich hingibt, umfaßt er doch in dieser Hingabe und Durchdringung lebendig als sein „Eigentum". Keine seelische Regung, auch die edelste und verfeinertste nicht, bleibt ihm fremd. Seine Einzigkeit verlangt von ihm nur zweierlei: daß er nur das tut, wozu ihn eine echte Regung, ein „Interesse" leitet, und daß er sich an keine Regung verliert, daß ihm nichts Selbstzweck wird, weder blindes Müssen noch intellektuelles, pflichtmäßiges, nachempfindendes Sollen, daß er seine Echtheit, Eigenheit und Würde, seine stete Regsamkeit und Offenheit vor neuen Eindrücken bewahrt, daß er seine selbstschöpferische und welterschließende Gewalt nicht verliert.

Einige Zitate mögen diese Auslegung Stirners stützen und die Unhaltbarkeit der üblichen Darstellungen aufzeigen. Zunächst für die Leugnung des Absolutismus des Geistes: „Zu welchem Prinzip Ich mich wendete, wie etwa zu dem der Vernunft, Ich mußte mich

immer wieder von ihm abwenden. Oder kann Ich immer vernünftig sein, in allem mein Leben nach der Vernunft einrichten?" „Wir sollen zwar G e i s t haben, aber der Geist soll Uns nicht haben." „Gleichwohl aber kann Ich nur durch das „Fleisch" die Tyrannei des Geistes brechen; denn nur, wenn ein Mensch auch sein Fleisch vernimmt, vernimmt er sich ganz." „Ihr unterscheidet Euch darin, daß Du den Geist, er aber Sich zum Mittelpunkte macht, oder daß Du Dein Ich entzweist und Dein „eigentliches Ich", den Geist, zum Gebieter des wertloseren Restes erhebst, während er (der „Egoist") von dieser Entzweiung nichts wissen will." „Die Abgerichteten erreichen niemals ihr Ideal und bekennen sich nur mit dem M u n d e zu den erhabenen Grundsätzen, oder legen ein B e k e n n t n i s, ein Glaubensbekenntnis ab. Diesem Bekenntnisse gegenüber müssen sie im L e b e n sich ‚allzumal für Sünder erkennen' und bleiben hinter ihrem Ideal zurück." Andererseits für die Leugnung der niederen Selbstsucht und Isolierung: „Bin Ich bei mir selbst, wenn Ich der Sinnlichkeit hingegeben bin? Folge Ich Mir selbst, Meiner e i g e n e n Bestimmung, wenn Ich jener folge? Mein eigen bin Ich erst, wenn nicht die Sinnlichkeit, aber ebensowenig ein Anderer Mich in der Gewalt haben, sondern Ich selbst." „Setzen wir den Wert des Menschen in die S e l b s t b e s t i m m u n g, d. h. darin, daß . . . er selbst der Schöpfer seiner selbst, mithin Schöpfer und Geschöpf im Einen sei, so wird der Selbstsüchtige wahrscheinlich am weitesten hinter diesem Ziele zurückbleiben." „Soll Ich etwa an der Person des Anderen keine lebendige Teilnahme haben, soll s e i n e Freude und s e i n Wohl Mir nicht am Herzen liegen, soll der Genuß, den Ich ihm bereite, Mir nicht über andere eigene Genüsse gehen . . . Unzähliges kann Ich Mir zur Erhöhung s e i n e r Lust versagen, und was Mir ohne ihn das Teuerste wäre, das kann Ich für ihn in die Schanze schlagen, Mein Leben, Meine Wohlfahrt, Meine Freiheit. Es macht ja Meine Lust und Mein Glück aus, Mich an seiner Lust und seinem Glück zu laben." „Wer nur sich allein bedenkt . . . wäre ein Mensch, der alle die Freuden nicht kennt und schmeckt, die aus der Teilnahme an Anderen, d. h. daraus entspringen, daß man auch Andere ‚bedenkt', ein Mensch, der unzählige Genüsse entbehrte, also eine — a r m e N a t u r . . . Wäre er da nicht ein um ein Interesse ärmerer Egoist, statt, wie die Feinde des Egoismus sagen, ein Ausbund von Egoismus zu sein. Wer einen Menschen liebt, ist um diese Liebe reicher, als ein Anderer, der keinen liebt." „Isoliere Ich Mich, so

geschieht es, weil Ich in der Gesellschaft keinen Genuß mehr finde; bleibe Ich aber unter den Menschen, so bleibe Ich, weil sie Mir noch Vieles bieten. Das Bleiben ist nicht weniger egoistisch als die Vereinsamung."

Endlich für das positive Ziel: „Der Egoismus, wie ihn Stirner geltend macht, ist kein Gegensatz zur Liebe, kein Gegensatz zum Denken, kein Feind eines süßen Liebeslebens, kein Feind der Hingebung und Aufopferung, kein Feind der innigsten Herzlichkeit, aber auch kein Feind der Kritik, kein Feind des Sozialismus, kurz, kein Feind eines *wirklichen Interesses*; er schließt kein Interesse aus. Nur gegen die Uninteressiertheit und das Uninteressante ist er gerichtet." „Deine Welt reicht so weit, als Dein Fassungsvermögen reicht, und was Du umfassest, ist durch das bloße Fassen Dein Eigen. Du Einziger bist ‚Einziger' nur *zusammen mit* ‚*Deinem Eigentum*'". „Etwas ganz Anderes aber sind Menschen, in denen die Totalität ihres Denkens und Handelns in steter Bewegung und Verjüngung wogt . . . die *ewigen* Charaktere, in welchen die Festigkeit nur in dem unablässigen Fluten ihrer stündlichen Selbstschöpfung besteht, und die darum ewig sind, weil sie die *Zeitlichkeit* ihrer jedesmaligen Erscheinung aus der nie welkenden und alternden Frische und Schöpfungstätigkeit ihres Geistes setzen." — Wir dürfen uns auch hier auf Max Adler berufen, der schreibt: „Kaum jemand . . . hat das bloße selbstsüchtige Individuum, den bornierten ‚besessenen' Egoismus, die kümmerliche Sphäre des Eigennutzes und der engherzigen Abschließung vom anderen in so glänzender psychologischer Charakteristik als eine Form der ‚Unfreiheit' und Besessenheit dargestellt wie gerade Stirner."

Nur die volle Menschlichkeit des Gesamtmenschen, seine Echtheit und Einzigkeit, kann ihn zur Vollendung führen. Der gehorsam Gläubige ist nicht der zutiefst Liebende. Der Religions*stifter* zwar, der Künstler und Prophet, ist Schöpfer und Geschöpf, Anbeter und Heiligtum im Einen. Aber der einem starren Glauben oder Dogma gehorsame „Pfaffe" erlebt den Gott nicht mehr. Er liebt nicht mehr die Menschen, sondern nur noch die Dressur, die er an ihnen vornehmen will. Er ist nicht zartsinnig und glaubt, Verehrung *fordern* zu dürfen, ohne sie zuvor durch wertvolles Handeln erwerben zu müssen. Er hat sein eigenes Gefühl ertötet und *will* nur noch, was er *soll*; das ist seine „Interesselosigkeit", die „Reinheit" seines Willens. — Und wie seine Güte, so ist auch sein Denken gelähmt.

Er kennt kein Zu-Ende-Denken, weil er nicht die sittliche Selbstbejahung spürt, die allein dem Denken Halt und Kraft im Leben gibt. Er klammert sich an ein unerschütterlich starres Dogma, das er nicht mehr prüft, um dadurch endlich die Ruhe und den Halt zu finden, die er in voller Bejahung seines Lebens nicht zu finden vertraut. Jeder Intellektualismus setzt ein Nicht-Zu-Ende-Denken voraus; denn wer nicht aus einem Jenseits des Denkens sein Wissen zu schöpfen vermag, wer nicht Gedanken formt und prägt, sich hinter ihnen „als ihr Schöpfer und Eigner findet", bleibt der Knecht fremder Gedanken, schon geprägter und fertiger Begriffe, das Anhängsel eines anderen Geistes. Ein solches Denken kann nie irgendwelche Dogmen verleugnen, von denen es ausgeht, oder Probleme, in die es sich verstrickt; es ist geistiges Chinesentum, weil sein Prinzip die starre Unbezwinglichkeit und Stabilität des Nicht-Ich ist. „Eigen ist Mir der Gedanke erst, wenn Ich ihn jeden Augenblick in Todesgefahr zu bringen kein Bedenken trage, wenn Ich seinen Verlust nicht als einen Verlust für Mich, einen Verlust Meiner, zu fürchten habe." — Die lächelnde Freiheit auch im Kampf der Wahrheiten, die Ironie, die die leergewordene Schale verjährter Heiligkeit abschüttelt, ist solchen Menschen unerreichlich; denn sie spüren nicht in sich die Kraft, freudig, hingegeben und doch frei ein neues Heiliges zu schaffen und anzubeten. Sie kennen nur die langweilige Ernsthaftigkeit des Narren.

Erst die Bejahung und Veredlung der Triebe befreit den Menschen von der unseligen Entzweiung zwischen Gemeinheit der Sinne und Spionage des Gewissens. Der echte Mensch ruht freudig in sich, weil er das Heilige auch in sich weiß; Gott ist, wirkt und west in ihm. Er kennt das Sterben und Auferstehen. Er schreitet von sich als Zentrum aus, statt sich nach einem wahren Ich außerhalb seiner zu sehnen. Er bangt nicht nach seinem Leben, sondern wirkt es aus und vertut es. In jedem Augenblick ist er am Ziel. Er ist das sterbebereite und sterbefrohe vergängliche Ich, „der sterbliche Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt".

Wenn die Antike auf ihrem Wege zum Christentum allmählich die Dinge um des Geistes willen entwertete und entheiligte, wenn dann das Christentum nach Leibhaftigkeit für seine geistige Gottheit suchte, so bricht jetzt die Epoche an, die den leibhaften Geist verwirklicht. Solange das Christentum noch Christentum

bleibt und solange es Macht ausübt, muß es die Triebe vor der Norm, die Anschaulichkeit vor dem Denken, die konkrete Einzigkeit vor dem abstrakten Begriff und die Gegenwart vor dem Jenseits entwerten, sei dies nun das himmlische des religiös Gläubigen oder, wie bei den Philosophen, das irdische Jenseits eines unabsehbaren künftigen Vollendungszustandes, demzuliebe Generation nach Generation ihr Glück und ihr volles Dasein opfern muß. — Diese Gläubigen jenseitiger transzendenter Normen und Götter vermögen es nie, in jeder Gegenwart, in jeder Einzigkeit, den lebendigen leibhaften Geist zu sehen. — Das aber ist der Sinn der heutigen Krise, zur Verachtung der geistlosen Welt die des weltlosen Geistes hinzuzufügen und das Reale mit dem Idealen in der Einheit des lebendigen, „einzigen" Menschen zu versöhnen. Dann wird der Geist in Wahrheit allweltlich, weil nichts mehr vom Geiste unberührt bleibt, dann wirkt in Einzelnen ebensogut eine ganze Weltgeschichte wie in der äußeren Welt. —

Die Stirnersche Ethik ist in sich vollständig geschlossen und widerspruchslos; ihr einziger Mangel ist, wie wir andeuteten, die Einseitigkeit der Blickrichtung, die nur vom denkenden und wertenden, nicht vom handelnden Menschen ausgeht. Diese Einseitigkeit stiftet keinen Schaden, wenn man sie als Ergänzungsbedürftigkeit ansieht; sie wirkt nur verderblich, wenn man sie als ausschließend bejaht. — Stirner selbst verfällt kaum in diesen Fehler; er weiß, daß seelische Kraft nur aus schaffendem Wirken, seelische Inhalte nur aus breiter Fülle menschlicher Erfahrungen strömen, und daß die „Einzigkeit", die sich nicht verlierende Selbstbestimmung, nur erhalten werden kann, indem man sich keinem Schicksal, keinem Gefühl verschließt, und so mannigfaltiges Dasein eignet, daß man keinem einzelnen untertan wird. — Anders liegt es bei seinen Anhängern. — So ist bei Mackay der nur-individuelle Stolz, die abgeschlossene Würdigkeit, die Verachtung jeder Gemeingesinnung als schmutzigen Selbstverrats schon auf ein sehr starkes Maß gesteigert. Und Tucker ist bei jener „liberalen", abstrakten, negativen Freiheit der Selbstbestimmung stehengeblieben, die keine konkreten Werte spürt, und die Stirner aufs grimmigste verhöhnt hat. „Frei wovon! Was läßt sich nicht alles abschütteln? . . . Du müßtest nicht bloß *los sein*, was Du nicht willst, Du müßtest auch *haben*, was Du willst, Du müßtest nicht nur ein ‚Freier', Du müßtest auch ein ‚Eigner' sein."

Immerhin bleiben gewisse Reste einer individualistischen, wenn auch aristokratischen Einstellung auch in Stirners Werk übrig. Sie liegen in der sehr starken Betonung der Würde und des Kampfes des einsamen Genies gegen eine ihm fremde Welt. Der Einsame will seine Tugenden nur auf seinen eigenen Wertungen begründen, nur edel handeln, weil er schlechtes Handeln verachtet, nicht weil es die Normen des Pöbels gebieten. Er will sich kämpfend schrankenlos durchsetzen, weil die in ihm leibhaftigen Werte höher gelten als die der Masse. — Und er spürt zu wenig, oder bleibt sich vielmehr nicht immer dessen bewußt, daß Würde nur aus Durchdringung eines Überpersönlichen stammt, das über den Augenblick erhebt, daß konkrete Werte dauernd nur in einem Gesamtleben gedeihen können und daß alle großen Geister Bannerträger eines Überpersönlichen waren, „Geschäftsführer des Weltgeistes", wie Hegel sie nennt.

Diese Ergänzung des Stirnerschen Denkens findet sich in großer Klarheit bei Proudhon. Wenn auch seiner Überzeugung nach die freie, freudige Bejahung des Rechten durch die Einzelseele, der Überschwang echter Begeisterung, und nicht bloß das Bewußtsein erkannter Notwendigkeiten erforderlich ist, um das Recht zu verbürgen, so wird doch die Idee einer fest gefügten Gesamtordnung, die allein solche Begeisterung erzeugen könne, keinen Augenblick erschüttert. Wenn Stirner als individualistischer Protestant die Möglichkeit, nach freiem Gewissen zu verneinen, umzuwandeln, neu zu gestalten, über alles schätzt, so bewahrt der Katholik Proudhon den Gedanken geistiger Objektivitäten, die darum um so mehr begeistern, weil das freie Denken freiwillig immer wieder zu ihnen zurückkehrt. Ohne Kraft des Ideals, ohne Freiheit, ohne Kritik, ohne eigenes Werden und Werten, gebe es zwar heute keine Ordnung mehr. Aber die Begeisterung für das Ganze muß den Inhalt des Ideals ausmachen, die sammelnde und zusammenhaltende Macht, die vor dem Selbstverlust schützt. Nur die Gerechtigkeit einer lebendigen Gemeinschaft schafft eine Würde der in ihr verbundenen Einzelnen, nur die Wirksamkeit des Rechtes in der äußeren Welt lenkt das Schaffen des Einzelnen auf die würdige Aufgabe ihrer Gestaltung, nur der geistige Zauber gemeinsamer Ideale, gemeinsamer Würde veredelt und läutert die Triebe und hilft dem Einzelnen, auch seine eigene Würde, seine Gesamtnatur, seine Einzigkeit nicht an die Triebhaftigkeit zu verlieren.

In seiner Verneinung des bloßen Spiritualismus, in seinem Streben nach Unmittelbarkeit und echtem, freiem Aufschwung der Einzelseele ist Proudhon ganz mit Stirner einig. Der Mensch ist frei und handelt nur würdig um seiner Freiheit willen. „Durch die Verfassung seines freien Willens erhebt sich der Mensch über alle sichtbaren und intelligiblen Dinge, über die Leidenschaft, das Gefühl, die Sinne, die Ideen selbst." „Von allen Motiven, denen der Geist zu gehorchen scheint, gilt nur eines, und dieses einzige Motiv ist immer aus der Freiheit genommen, das ist die Verklärung des Ich: ad majorem meî gloriam."

Aber diese Freiheit genügt nicht, so unentbehrlich sie ist. „Von den verschiedenen für die soziale Ordnung unumgänglichen Grundsätzen ist keine in der Freiheit enthalten, obwohl alle sie erfordern." Die Freiheit des Ideals und die Norm der Selbstbindung vereinen sich zu einer höheren Einheit, in der sie sich gegenseitig stützen und in der sie allein bestehen können. „Die Freiheit ist die bewegende, die Gerechtigkeit die leitende Fähigkeit des Menschen." Nur weil das Ideal die Gerechtigkeit aus eigenstem Drange bejaht und als höchsten denkbaren Gegenstand der Begeisterung mit unwiderstehlichem Zauber bekleidet, handeln wir gerecht. Und nur weil wir gerecht handeln, bewahren wir unser Ideal, verlieren uns nicht an den Augenblick. Die Gerechtigkeit wird zum Trieb, aber bleibt gerichtet „nicht auf das Glück des Augenblicks allein, sondern auf die Ehre des ganzen Lebens". Das geistige Element, das Maß und die Würde, bleibt stets darin enthalten. „Die Regeln sind Freiheit."

Diese Begeisterung für das Rechte kann aber nur bestehen, wenn eine lebendige wirksame Gemeinschaftsordnung da ist, wenn das innerlich Verbindliche auch wirksam und wenn die äußeren Mächte auch verbindlich sind, wenn geistige und weltliche Ordnung nicht mehr als getrennt erscheinen. — In dieser Trennung liegt der tiefste Grund auch für die Entzweiung des individuellen Menschen. „Die Trennung des Realen und des Idealen ist unmöglich." Die seelische Kraft und Sittlichkeit der Einzelnen lebte in solchen Zeiten am stärksten, wo auch die Ordnung des äußeren Lebens beglückte und begeisterte. Man muß begreifen, daß alle „aristokratischen" Tugenden als Tugenden einer Gemeinschaft entstanden sind, eines Krieger- und Ritter-Standes. Diese sittliche Gemeinschaft war zwar eng auf die Gruppe beschränkt, durchdrang aber

innerhalb ihrer voll und restlos inneres und äußeres Leben. Seit der Auflösung der alten blutsmäßigen Gemeinschaften hat es aber diese lebendige, universale Einheit nicht mehr gegeben, und alle politischen Theorien seit Aristoteles sind demgemäß individualistisch und nihilistisch gestimmt. Zu dieser Einheit müssen wir wieder zurückfinden. Hier findet auch erst der Einzelne Bürgschaft seiner Erhebung. „Die Gemeinsamkeit des Gewissens macht in letzter Hinsicht die Kraft der Gerechtigkeit aus." „Was die neuen Geschlechter brauchen, ist eine Einheit, die die Seele der Gesellschaft ausdrückt; eine geistige Einheit, eine intelligible Ordnung, die uns mit allen Mächten unseres Gewissens und unserer Vernunft vereint und uns dennoch Gedanken, Willen und Herz frei läßt." „Was macht die Legitimität einer Regierung aus . . .: auf diese Frage antworte ich ohne Zaudern: die soziale Gemeinschaft."

So wird die Menschheit ihre Ideale nur gleichzeitig erreichen. Die Vollendung des Einzelnen steht nicht im Widerspruch zur wirksamen Ordnung der Gesamtheit, sondern wird erst zugleich mit ihr erreicht. Die entstehende Objektivität des Rechtes und der Wissenschaft lehrt ihn erst, was gültige Wahrheit jenseits des individuellen Tastens bedeutet, die wirklich dem Rechte dienliche Kraft der Gesamtheit lehrt ihn die Macht eines Überpersönlichen; er sieht wirksam, was dem Einzelnen gegenübersteht und ihn begrenzt, was ihn zugleich stützt, nährt und entflammt: die überpersönliche Macht, Gott! Die Substanz der Gemeinschaft und die bewegliche Kraft des Einzelnen, Schaffen und Denken, Erkennen und Idealisieren, Bindung und Überschwang vereinen sich zum Gleichgewicht und zur Harmonie. Dem Geistigen fehlt nicht die Kraft zur Überwindung der Materie, der Schaffende überwindet die automatenhafte Enge. Der Denkende verliert die begeisternde und fördernde Gesamtidee nicht aus den Augen, und die Kunst wird Verklärung und höchste Krönung des gemeinsamen Denkens, Glaubens und Schaffens, ein integrierender und unablöslicher Teil des Gemeinlebens selbst.

Kropotkins Ethik ist der Proudhons außerordentlich ähnlich. Nur daß er hier und da in die kommunistische Ethik der ungeschiedenen Masse abzugleiten droht, wie Stirner in die individualistische des einsamen Individuums. Betont dieser den Stolz, den Kampfesmut und die selbsteigene Erwägung der individuellen edleren Interessen des Einsamen, so dieser das Mitleid und die Sympathie mit allem, was Menschenantlitz trägt, die Identifizierung mit

den Gefühlen und dem Glück der ungeschiedenen Gesamtheit. — Aber er hat später diesen Ausgangspunkt mit deutlichsten Worten abgeschworen und betont, daß Liebe und Sympathie als soziales Band nicht ausreichen. Das Wissen um die unbedingte menschliche Solidarität und ihr freudiges Bejahen seien hierfür die entscheidenden Kräfte. Diese Solidarität muß eine geistige und sittliche, freiwillige und bewußte sein; Kropotkin schreibt in seinen Erinnerungen, daß ihn das Erleben einer Geistesgemeinschaft, welche „grenzenlose Hingabe an die gemeinsame Sache" mit „Unabhängigkeit im Denken und im Gedankenausdruck" vereinte, zum Anarchisten gemacht hat. — Die Fülle des geistigen und seelischen Lebens im Einzelnen strömt über die Grenzen seines Daseins und will seine Erfüllung in einem größeren Wirkungsfeld, in Volk, Menschheit und Welt. Aufopferung ist zugleich höchste Erhebung; das Leben hingeben heißt es gewinnen. Die grillenhafte merkantile Berechnung der Utilitarier, die zwischen egoistischen Trieben und der altruistischen Forderung nach einem Kompromiß suchen, ist von der höheren Sittlichkeit sehr weit entfernt. Im Kampf für Allgemeines sieht der Einzelne zugleich die äußerste Hochspannung seiner Kräfte; in der Gesamtheit erlebt er die tiefsten Quellen seiner Kraft, seines Mutes und seiner Initiative. Nur die Hingabe an das Ideal einer großzügigen Weltgestaltung schafft und erhält ein starkes harmonisches Leben, das „an Intelligenz, Gefühl und Tatkraft zugleich fruchtbar" ist. Nur diese lebendige Einheit schützt das Denken vor Vernünftelei, das Gefühl vor Sentimentalität, die Lebenskraft vor Ausschweifung.

Es ist eigentümlich und spricht wiederum für die Unmöglichkeit und Selbstberichtigung jedes einseitigen Standpunktes, daß Kropotkin, gerade weil er die objektiven geistigen Mächte in der gegebenen Gesellschaft nicht zu begreifen vermag, Brücken schlägt zur individualistischen Ethik Guyaus, der etwa in der Linie Stirners und Nietzsches steht. Solange er das Gemeinleben nur in das Instinktive, Ungeschiedene, Zeitlos-Unindividuelle verlegt, wie das Slawentum und die griechische Kirche, und darum nirgends an die heutige Welt praktisch anzuknüpfen unternimmt, muß er sein eigenes persönliches Leben außerhalb jedes Gemeinlebens stellen, und kommt so zur Psychologie des einsamen Denkers und Kämpfers, anstatt des Gestaltenden und Schaffenden, zurück. — Und das entgegengesetzte Extrem, die protestantische Selbstbefangenheit des Einzelnen, neigt,

wie wir öfter darstellten, wiederum leicht dazu, in die Bejahung der Triebhaftigkeit der Masse umzuschlagen. In beiden Fällen bleiben Geist und Leben, Ideal und Wirklichkeit, Gott als geistige Ordnung und Gott als quellende Lebenskraft, unverbunden und widerspruchsvoll nebeneinander, und man wagt darum keines von beiden voll zu bejahen. Das leblose Ideal wird ebenso mißachtet wie die entseelte Wirklichkeit. — Erst in dem Maße, wie sich in dem Menschen die gegenseitige Durchdringung ihrer Erlebnisse vollzieht, in dem Maße, wie sie Einzel- und Gesamtdasein, Geist und Leben, Denken, Schaffen und Fühlen gleich stark in sich tragen, vollzieht sich auch die Durchdringung und Einheit ihrer Erkenntnisse. Proudhon und Kropotkin haben beide die erdgebundene, seelische Wesenhaftigkeit und Gemeinschaftsnatur des Bauern, sowie andererseits das Glück freier geistiger Selbsttätigkeit erlebt und jenseits beider das Zwischenreich einer geistig geordneten Lebenswirklichkeit, wie es Proudhon in der Antike, Kropotkin im Mittelalter historisch wirksam zu sehen meinte. Proudhon trug dazu noch in sich das stete Bestreben der Durchgeistigung des Wirklichen und der Belebung des Geistigen, die Idee der „civitas dei“, der die katholische Kirche wenigstens zeitweilig in ihren besten Geistern zugestrebt hat. — Es bleibt die alte Erfahrung wahr, daß das Denken eines Menschen so weit reicht wie sein Menschentum.

# INHALT

## DES DRITTEN BANDES

Von den „Dioskuren" erschienen bisher:

## ERSTER BAND
(1922)

WALTER STRICH, Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte.

HERMAN SCHMALENBACH, Die soziologische Kategorie des Bundes.

PAUL JOACHIMSEN, Zur historischen Psychologie des deutschen Staatsgedankens.

ERNST TROELTSCH, Die „deutsche historische Schule".

THOMAS MANN, Fragment über Goethe und Tolstoi.

KARL NÖTZEL, Der russische Gedanke.

ALFRED BAEUMLER, Romanisch und Gotisch.

ALFRED VIERKANDT, Das Heilige in den primitiven Religionen.

ERNST BLOCH, Über das Ding an sich in der Musik.

ALBERT DIETRICH, Marx' und Nietzsches Bedeutung für die deutsche Philosophie der Gegenwart.

*REFERATE*

KARL WITH, Neuere Kunstliteratur.

ALBERT DIETRICH, Geisteswissenschaftliche Erscheinungen in der politischen Literatur.

## ZWEITER BAND
(1923)

KARL WITH, Der ostasiatische Mensch, seine Kunst und Weltanschauung.

FRITZ STRICH, Goethe und der Osten.

FERDINAND TÖNNIES, Macht und Wert der öffentlichen Meinung.

KARL THEODOR BLUTH, Das Problem der Form.

WALTER SULZBACH, Begriff und Wesen der Nation.

MAX FRIEDEMANN, Zur Psychologie des magischen Weltbildes.

LUDWIG MARCUSE, Sören Kierkegaard, Die Überwindung des romantischen Menschen.

KURT RIEZLER, Über das Wunder gültiger Naturgesetze. Eine naturphilosophische Studie.

GERHARD GESEMANN, Das goldene Zeitalter. Ein Kapitel über Dostojewski.

KUNO MITTENZWEY, Geisteswissenschaften und Psychoanalyse.

WALTER STRICH, Bemerkungen zum Begriff des Expressionismus in der Architektur.

HERMANN FABER, Probleme und Tendenzen in der modernen religionswissenschaftlichen Literatur.

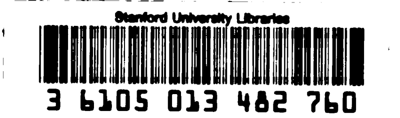
Ferner erschienen in unserem Verlag:

# BENEDETTO CROCE
# GRUNDLAGEN DER POLITIK

PREIS KART. M. 2.50

Croce, der Hauptvertreter der idealistischen Philosophie und der kantischen Lehre stellt hier die wichtigsten Begriffe in ein geschlossenes Weltbild ein. Hier erfahren wir Grundlegendes über die politischen Parteien das eigentliche Wesen von Staat und Regierung, Gesetz und Tradition. Hier wird das Verhältnis von Macht und Autorität, Freiheit und Übereinkommen klargestellt. Das gesamte Leben wird wieder auf seine geistige Einheit zurückgeführt. Der Gegensatz von Politik und Ethik wird aufgelöst, der in unserem öffentlichen Leben so unheilvoll sich auswirkt. Und neben gründlichen Unterscheidungen zwischen ökonomisch-politischer und ethisch-politischer Geschichte findet der Leser auch einen willkommenen Führer, um sich im Irrgarten der Parteiprogramme und Ideologien zurechtzufinden.

★


Stanford University Libraries
3 6105 013 482 760

